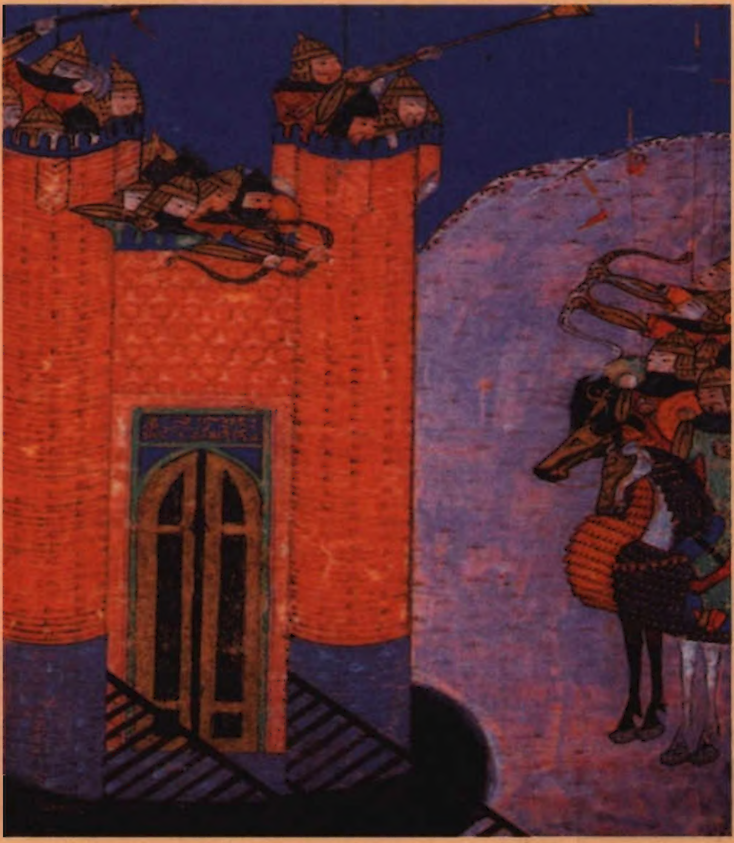
النّاجُونَ مِنَ الغزوِ المغُولي

نزاري قوهستاني واستمرارية التقليد الإسماعيلي في إيران



نادِيا إيبُو جمال

الناجون من الغزو المغولي

نادیا إیبو جمال

الناجون من الغزو المغولي

نزاري قوهستاني واستمرارية التقليد الإسماعيلي في إيران

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*
Published by I.B. Tauris & Co. Ltd, 2002
in association with
The Institute of Ismaili Studies

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 496 5

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

Saqi Books
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

The Institute of Ismaili Studies
42–44 Grosvenor Gardens, London SW1W 0EB

هذا الكتاب مُهدى إلى جدِّيَّ

المحتويات

معهد الدراسات الإسماعيلية

تأسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧ بهدف تطوير وتيرة الدراسات والمعارف الإسلامية في السياقين التاريخي والمعاصر، ودفعها إلى الأمام من جهة، ولتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالديانات والمجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

تشجع برامج المعهد منظورات لا تقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل تسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن هذه البرامج تشجع مقاربة (منهجاً) إلى مادتي التاريخ والفكر الإسلاميين ذاتي النظام المتشابك. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً أيضاً بمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالوضعية المعاصرة.

كما تسعى برامج المعهد إلى تطوير البحث، داخل التقليد الإسلامي، في تلك المجالات التي لم تلقَ من العلماء، حتى تاريخه، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبيرين الفكري والأدبي للشيعة عموماً، وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزود برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية تأتيها من نطاق كامل ومتنوع للثقافات التي يُمارَس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق

الأوسط، ومن جنوب آسيا ووسطها، ومن إفريقيا مروراً بالمجتمعات الصناعية للغرب، آخذة في الاعتبار تنوع السياقات التي تشكل مُثُل الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وعلى أساس برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

وُتصنَّف منشورات المعهد الأكاديمية ضمن عدة طبقات متميزة ومترابطة:

أ - أبحاث عرضية أو مقالات تتناول موضوعات عريضة من العلاقات بين الدين والمجتمع، وبشكل خاص تلك التي لها علاقة بالإسلام؛

ب - رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات فردية أو كتّاباً مسلمين؛

ج - تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أوليّة هامة؛

د - ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصور الموروث الغني للتعابير الدينية والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي؛

هـ - كُتُب تتناول التاريخ والفكر الإسماعيليّين، وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام؛

و - وقائع مؤتمرات وندوات يرعاها المعهد.

ز - كتب بيبلوغرافيا وفهارس توثّق المخطوطات والنصوص المطبوعة وغيرها من مصادر المعرفة.

ويقع الكتاب الحالي ضمن الفئة الخامسة (هـ) من التصنيف المذكور أعلاه.

وغرض المعهد الوحيد من تسهيل هذه المنشورات وغيرها، هو تشجيع

البحث والتحليل الأصلي للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي راقٍ، فإن هناك تصميماً كي تكون ذات وجهات نظر وأفكار وتفسيرات مختلفة. ويجب في هذه الحالة، فهم الآراء المُعبَّر عنها في هذه المطبوعات باعتبارها تعود إلى مؤلفيها وحدهم.

سلسلة التراث الإسماعيلي

للإسماعيليين، وهم فريق مسلم شيعي رئيسي، تاريخ طويل وحافل بالأحداث. وفصّل الإسماعيليون، المنتشرون في بقاع عديدة من العالم، في آسيا وإفريقيا وأوروبا وأميركا الشمالية، تقاليد فكرية وأدبية متنوعة، بلغات مختلفة. وكان لهم في مناسبتين دولهم الخاصة، الخلافة الفاطمية والدولة النزارية في إيران وسوريا خلال فترة آلموت. وشجع قادة تلك الدول الإسماعيلية بأشكال مختلفة النشاطات الفكرية والعلمية والفنية والتجارية في الوقت الذي كانوا يسعون فيه إلى تحقيق أهدافهم الدينية - السياسية.

وكانت تتم حتى فترة قريبة، دراسة الإسماعيليين والحكم عليهم، على أساس من الأدلة التي جمعها أو وضعها أعداؤهم، بمن في ذلك جلّ كتّاب الفِرَق من العصر الوسيط، والمناوئون المعادون للشيعة عموماً، وللإسماعيليين بشكل خاص. وعامل هؤلاء الكتّاب التفسيرات الشيعية للإسلام على أنها مروق من الدين أو حتى هرطقة وكفر. وجرى، نتيجة لذلك، تطوير «أساطير سوداء» عنهم ونشرها في العالم الإسلامي بغرض تشويه سمعة الإسماعيليين وتفسيرهم للإسلام. كما بث الكتّاب الغربيون المسيحيون، الذين كانوا يجهلون الإسلام وتفرعاته الداخلية خرافاتهم الخاصة عن الإسماعيليين، وتقبّلها الغرب على أنها وصف حقيقي للتعاليم

الإسماعيلية وممارساتها. وكذلك، فقد درس المستشرقون العصريون الإسماعيليين على أساس من هذه المصادر المعادية والروايات الخيالية للعصور الوسطى. وهكذا، استمرت الأساطير والفهم الخاطىء تحيط بالإسماعيليين حتى حلول القرن العشرين.

إلا أننا شهدنا خلال عقود قريبة، انقلاباً في مجال الدراسات الإسماعيلية بسبب استعادة مصادر إسماعيلية حقيقية ودراستها على نطاق واسع، وهي مواد مخطوطة نجت بطرائق مختلفة من التدمير الذي لحق بالمكتبات الفاطمية والنزارية. وكانت هذه المصادر، التي تمثل تقاليد أدبية متنوعة وكُتبت باللغات العربية والفارسية والهندية، قد حُفظت حتى وقتنا هذا بشكل سري ضمن مجموعات شخصية وخاصة في الهند وآسيا الوسطى وإيران واليمن وأفغانستان وسوريا.

وسبق للتقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية أن استوجب إعادة كتابة كاملة لتاريخ الإسماعيليين ومساهماتهم في الحضارة الإسلامية، وأظهر أن الإسماعيليين أسسوا مكتبات ومعاهد تعليمية هامة مثل الأزهر ودار العلم في القاهرة، في حين طوّر بعض مفكريهم من الدعاة تراثاً فكرياً فريداً مزجوا فيه عقائدهم الدينية بمفاهيم من مدارس فلسفية متنوعة بأساليب ميتافيزيقية معقدة. كما أن رعاية الإسماعيليين للعلم وشمول حُسن وفادتهم للعلماء من غير الإسماعيليين، تأكّدا حتى في أصعب الأوقات عندما كانت الجماعة منهمكة في تدبير أمر بقائها وسط بيئة شديدة العداء.

وتهدف سلسلة التراث الإسماعيلي، التي تُنشَر برعاية دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات في معهد الدارسات الإسماعيلية، إلى إيصال نتائج الدراسات الحديثة عن الإسماعيليين وتراثهم الفكري والثقافي الغني، إضافة إلى جوانب معينة من تاريخهم ومنجزاتهم القريبة العهد إلى القرّاء على أوسع نطاق.

المقدمة

قام الإسماعيليون في مجرى تاريخهم الطويل، بوضع تشكيلة متنوعة من التقاليد الفكرية والأدبية المحبوكة، وقدموا مساهمات هامة في الفكر والثقافة الإسلاميين. ونشأ تقليد ديني نزاري مميز معتمداً على اللغة الفارسية إبان فترة آلموت (٤٨٣-٦٥٤/ ١٠٩٠-١٢٥٦) عندما كان للإسماعيليين في فارس دولتهم الخاصة المتمركزة في حصن آلموت. غير أن النزاريين فقدوا دولتهم ودورهم السياسي البارز نتيجة للغزوات المغولية لفارس في العام ٦٥٤/ ١٢٥٦. ولكن، على الرغم من مزاعم المؤرخ عطا مالك الجويني، الذي كان في خدمة الفاتح المغولي هولاكو، فإن المغول لم يستأصلوا تماماً الجماعة النزارية الفارسية. صحيح أن أعداداً كبيرة منهم تعرضت للمذابح، وجرى إتلاف جُلّ الأدب النزاري، إلا أن الإمامة النزارية الهامة استمرت في ذرية الإمام ركن الدين خورشاه (ت. ٦٥٥/ ١٢٥٧)، آخر حكام آلموت، في حين نجت أيضاً جوانب هامة من مؤسسة الدعوة النزارية وبقيت على قيد الحياة.

دخل النزاريون الفرس بسقوط آلموت طوراً غامضاً من تاريخهم دام قرابة قرنين من الزمن حتى ظهور أئمتهم في قرية أنجودان في وسط فارس حوالى منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر، وبدئهم عملية إحياء في جسم

الدعوة النزارية ونشاطاتها الأدبية. ولا تزال جوانب عديدة من تاريخ الإسماعيليين النزاريين خلال هذه الفترة الانتقالية، يلفها الغموض بسبب عدم توفر المصادر الموثوقة. فالنزاريون الفرس لم ينتجوا أي أعمال عقائدية في هذه الفترة، ومارسوا التقية بإخفاء اعتقاداتهم وتبنّيهم الصوفية وأشكالاً أخرى من الستر لحماية أنفسهم من اضطهاد عارم. وكانت النتيجة أن مجموعات نزارية متفرقة عديدة إما تفككت أو انصهرت كلية في جماعات دينية أخرى مسيطرة. ومهما يكن الأمر فلم يحدث تقدم في الدراسات الإسماعيلية إلا في العقود القليلة الأخيرة، مكّن العلماء من تحصيل فهم أفضل للاتجاهات الرئيسية على الأقل في تاريخ الإسماعيليين النزاريين الفرس في القرون المبكرة من فترة ما بعد آلموت.

وشهد حكيم سعد الدين بن شمس الدين نزاري قوهستاني (٦٤٥-٧٢٠/١٢٤٧-١٣٢٠)، المتحدر من مقاطعة قوهستان في الجنوب الشرقي من خراسان، وهو صبي، جوائح المغول وفظاعاتهم في بلده الأم، ويُعتبر شاعراً إسماعيلياً فارسياً هاماً من فترة ما بعد آلموت المبكرة. وربما كان أيضاً أول مؤلف يتبنى استخدام صور التعبير الشعري والمصطلحات الصوفية لنقل أفكاره الإسماعيلية، التي تتجاوب في جوهرها مع تعاليم فترة آلموت، وإيصالها إلى الآخرين. وتعكس كتابات نزاري قوهستاني، أقدم مثال على الاندماج والتكامل الأدبيين بين الإسماعيلية النزارية والصوفية في فارس، وهما تمثلان، بهذا الشكل، الطور الافتتاحي لتقليد نزاري جديد جرى تطويره بالكامل منذ زمن تأسيس الصفويين لحكمهم في فارس سنة ٩٠٧/١٥٠١.

واعتمدت الدكتورةناديا إيبو جمال، في هذا الكتاب على مجموعة أعمال نزاري قوهستاني غير المنشورة، المعروفة باسم «الكليات»، ولا سيما منظومته «سفر نامه»، وعلى ما توصل إليه البحث الحديث في هذا الحقل، وتمكنت من خلالها من إنتاج أول دراسة معمقة لهذا الشاعر باللغة

الإنكليزية، تُعَد مساهمة هامة في تاريخ الإسماعيليين النزاريين الفرس في أعقاب الجائحة المغولية. وتقدم توثيقاً وافياً للطريقة التي نجح بها النزاريون في فارس، رغماً عن جميع الصعاب، ليس في الحفاظ على هويتهم الدينية المتميزة فحسب، بل في إطلاق تقليد آخر أدى إلى تقريب هذه الجماعة من الصوفية الفارسية أكثر، ومكّنها من البقاء في ظل ظروف فائقة العداء في فارس ما بعد المغول.

فرهاد دفتري

تمهيد

تمّ تحضير هذا العمل ليكون أطروحة دكتوراه مقدمة إلى دائرة اللغات والآداب الشرق أوسطية في جامعة نيويورك عام ١٩٩٦، وجرى تعديلها بشكل كبير من أجل طباعتها ونشرها. وغرضها الأساسي تفحّص ظروف الجماعة الإسماعيلية في أعقاب الغزو المغولي لفارس منتصف القرن السابع/ الثالث عشر. ونظراً إلى الانقلاب الهائل الذي أحدثه هذا الحدث في حياة الجماعة، فإن هناك فقداناً تاماً تقريباً للمصادر الإسماعيلية لفترة القرنين التاليين أو ما يقرب من ذلك.

تتألف المادة المرجعية الإسماعيلية الأساسية الوحيدة التي نجت من فترة الحكم المغولي، من الأعمال الشعرية لنزاري قوهستاني، الذي عمل موظفاً حكومياً محلياً وشاعر بلاط في مقاطعات خراسان وقوهستان من الشمال الشرقي من فارس. واعتمدت هذه الدراسة على هذه الكتابات، ولا سيما قصة رحلة الشاعر، **سفر نامه**، لاستكشاف نجاة الجماعة الإسماعيلية واستمرارية تقاليدهم إبان العهد المغولي. كما توفر أيضاً رؤية داخلية فريدة للتداخل الذي ظهر حينئذٍ بين الإسماعيلية والصوفية. وأعمال نزاري قوهستاني غير معروفة للعالم الناطق بالإنكليزية عموماً، وقد جاء هذا العمل يخدم غرضاً إضافياً في تعريف القارئ بحياة الشاعر وشعره.

وهنالك عدد من الأصدقاء والزملاء شدوا على يدي وآزروني في مرحلة كتابة هذا الكتاب، وأتشرف بتسجيل عميق امتناني على نحو خاص لـ: د. روبرت ماكزني الذي قدم لي الدعم بصبر في مسيرتي؛ غلام عباس هونزائي ود. فقير هونزائي، الناصحين المخلصين والصديقين الدائمين؛ د. تشارلز ميلفيل، الذي كان لتعليقاته على المسودة الأولى لهذا الكتاب قيمة لا تقدر بثمن؛ السيدة زينات سفرهه، المتصوفة الخالصة التي شاركتني بحكمتها من دون كلل؛ د. الرزينة لالاني، لدعمها المستمر، وتشجيعها ونصيحتها؛ د. جلال بدخشاني، الذي لم يساعدني في الحصول على مخطوطات هذا الكتاب فحسب، بل ساعدني بطرائق أخرى كثيرة؛ د. ليونارد لويسون، لمشاركته لي بتعليقاته الملهمة، ومهاراته الشعرية، وروح النكتة لديه؛ د. فرهاد دفتري، لإيمانه بي وبعملي، ومساهمته بالتقديم لهذا الكتاب؛ قطب قاسم، لتحمّله مشقة السير إلى جانبي في هذه الرحلة؛ إضافة إلى آخرين تعاملت معهم في معهد الدراسات الإسماعيلية.

وأود أيضاً الاعتراف بفضل أصدقائي الرائعين الذين ساندوني في أوقات الشدة والفرج، ولا سيما زوجي، الجوهرة، وولداي المدهشان، نجاد وشازيا، اللذان راقباني وأنا أحرق زيت منتصف الليل في العديد من المناسبات، من دون تذمر.

نادية إيبو جمال

الاختصارات

تجدر الملاحظة أن النظام المتبع في كتابة الأسماء بالأحرف اللاتينية في هذا الكتاب هو نفسه الموجود في الطبعة الجديدة من **الموسوعة الإسلامية**، مع التعديلات المعتادة. أما المصطلحات العربية والفارسية الشائعة في الإنكليزية، كالإسماعيلية والصوفية، فلم يتبع فيهما نظام الكتابة بالأحرف اللاتينية. وقد استخدمت المختصرات التالية للمصادر:

EI_2	*Encyclopedia of Islam, new ed;*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society;*
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society;*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society;*
NS	*New Series.*

إنـه لأمـر حـسـن أن تـتـبـع الإمـامـة،
لأن نور الله موجود داخل قلبه الطاهر.
ستتحرر من خلال ذلك النور من الظلمة.
فـاتـبـع ذلـك الـنـور، رافـقـتـك الـسـلامـة!

نزاري قوهستاني، دستور نامه

الفصل الأول

المقدمة

فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقت الأيام والليالي عن مثلها، وعمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن، لم يبتلوا بمثلها: لكان صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها. ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم، وتفنى الدنيا، إلا يأجوج ومأجوج.[١]

تصوّر هذه الملاحظات المتشائمة للمؤرخ العربي ابن الأثير (ت٦٣٠/ ١٢٣٣) بوضوح انطباعاته حول واحد من أفظع الأحداث التي أحاقت بالعالم الإسلامي، وتكونت من سلسلة من الغارات المغولية التي انساحت عبر قسم واسع من آسيا الوسطى والشرق الأوسط إبان القرن السابع/الثالث عشر. وتنطوي كلمات ابن الأثير على أثر لوعة خاصة عندما ندرك أنه توفي سنة ٦٣٠/ ١٢٣٣، أي قبل سنوات عديدة من المذبحة الشاملة التي نفذها المغول بسكان المنطقة الناطقة بالفارسية عموماً، والممتدة بين نهري جيحون

---

(١) عز الدين علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، وردت عند ي. ج براون في كتابه: **التاريخ الأدبي لفارس** (كمبردج، ١٩٢٨)، م ٢٠، ص ٤٢٧-٤٣٠.

والفرات،[٢] وبلغت ذروتها بحصار بغداد وتدمير الخلافة العباسية سنة ١٢٥٨/٦٥٦. وتُعَد فترة الغارات المغولية، بالنسبة إلى سكان هذه المنطقة على نحو خاص، واحدة من أعظم المآسي الإنسانية والتحولات الاجتماعية البعيدة الأثر. فتخريب العديد من البلدات والمدن، وذبح ملايين الناس واستعبادهم وتهجيرهم، وموت أعداد لا تحصى لاحقاً جرّاء الحرب والمجاعة أو المرض، أنتجت مجتمعةً نقصاً ملحوظاً في عدد سكان المنطقة. كما شهدت تلك المنطقة تراجعاً اقتصادياً وتدهوراً سريعاً في الزراعة بعد أن تحولت مساحات واسعة من الأراضي الزراعية السابقة إلى مراع لقطعان البدو. أما من الناحيتين السياسية والدينية، فقد شكل تدمير المغول لدولة الخلافة المركزية القائمة في بغداد وإدخال قوانينهم ومعاييرهم السياسية الخاصة، تحدياً للأعراف والممارسات السائدة في المجتمعات الإسلامية، ما أدى إلى اعتراض ظهور نماذج جديدة من التفكير والتنظيم الاجتماعي في العالم الإسلامي في الوقت الذي كانت فيه أوروبا الغربية تقوم بتحوّل تاريخي حاسم من نظام الإقطاع إلى بناء نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي جديد.

كان الغزو المغولي لفارس مدمراً لجميع السكان، ولا سيما تلك الجماعات التي قاومت الغزاة. كما كان هذا الغزو الحدث الأكثر تدميراً في تاريخ الإسماعيليين النزاريين في فارس بشكل خاص، وتسبب خلال فترة زمنية قصيرة من خمس أو ست سنوات، بانقلاب شامل في حياة هذه الجماعة الشيعية التي نجحت، في قرن سابق، في اقتطاع وإقامة دولة بحدود مستقلة مؤلفة من قلاع وحصون في أجزاء من فارس وسوريا. وقد وضع

(٢) إن مصطلح «فارس» مستخدم في كامل العمل الحالي، ويعني العالم الناطق بالفارسية في إسلام العصر الوسيط من منطقة ما وراء النهر إلى القسم الغربي من العراق، ويؤلف منطقة واحدة متجانسة ثقافياً؛ وسيُستخدم مصطلح «إيران» بما له علاقة بالمنطقة التي تضم البلاد التي تحمل هذا الاسم حالياً.

استيلاء المغول على العديد من هذه الحصون وتدميرها، حداً نهائياً لطموحات الإسماعيليين وشهرتهم في المنطقة. وطبقاً للمصادر الواصلة إلينا، فقد قُتل قسم كبير من السكان الإسماعيليين على أيدي الغزاة المغول، وجرى التحفظ على إمام الزمان الإسماعيلي ثم قُتل في ما بعد، ولم تعد الجماعة تمارس أي نفوذ، ولا حتى أن تشهر نفسها علناً للجمهور لقرون عديدة لاحقة.

وفي ضوء هذه الأحداث الطوفانية، ليس مستغرباً أن يكون الإسماعيليون الفرس عاجزين عن الاحتفاظ بأي سجل تاريخي لهم عن فترة الحكم المغولي (٦٥٤-٧٥٤/١٢٥٦-١٣٥٣). معظم الأدب الإسماعيلي من فترة آلموت فقد مع انهيار دولتهم، ولم يكن ما كُتب واحتُفظ به خلال القرنين اللاحقين إلا الشيء القليل. لذلك، فإن ما نعرفه حول الإسماعيليين يستمد عموماً من المؤرخين والإخباريين غير الإسماعيليين في تلك الفترة، الذين كانوا في معظم أعمالهم معادين للإسماعيليين، ودوّنوا رواياتهم في أعقاب سقوط قلعة آلموت الإسماعيلية المركزية سنة ٦٥٤/١٢٥٦.[٣] والأكثر شهرة من بين هؤلاء المؤرخين، هو علاء الدين عطا مالك بن محمد الجويني (ت. ٦٨٢/١٢٨٣)، الذي كان حاضراً، في الواقع، في حاشية القائد المغولي هولاكو أثناء الاستيلاء على آلموت. وهو يصف في كتابه **تاريخ جهان غوشاي تاريخ فاتح العالم**،[٤] كيف قام هولاكو بتفتيش محتويات المكتبة المشهورة، وأخذ منها بعض الكتب والأدوات الفلكية التي كانت تهمّه، وأشار بإطعام ما تبقّى للنيران.

(٣) لتحليل المصادر الأساسية عن الإسماعيليين من هذه الفترة انظر: فرهاد دفتري، «الكتابات التأريخية الفارسية للإسماعيليين النزاريين المبكرين»، مجلة **إيران**، ٣٠ (١٩٩٢)، ص ٩١-٩٧.

(٤) علاء الدين عطا ملك بن محمد الجويني، **تاريخ جهان غوشاي**، تح. م. قزويني (ليدن - لندن، ١٩١٢-١٩٣٧)؛ الترجمة الإنكليزية: *J. A. Boyle The History of the World - Conqueror*، (مانشستر، ١٩٥٨؛ وأعيد طبعه ١٩٩٧). وترد رواية الجويني عن الإسماعيليين في الجزء الثالث من النص الفارسي، والجزء الثاني من الترجمة الإنكليزية.

وهناك مصدر رئيسي آخر هو رشيد الدين فضل الله (ت. ٧١٨/ ١٣١٨)، الذي خدم كطبيب ومؤرخ وكبير وزراء الحاكم المغولي غازان. وقد ضمّن تاريخه الشامل، **جامع التواريخ**،[٥] رواية مطوّلة عن الإسماعيليين. ويبدو أنه توفّرت لرشيد الدين معلومات أكثر بكثير مما نجده في كتاب الجويني الباقي على قيد الحياة، ويحتفظ بكثير من التفاصيل التي لم تُحفظ سابقاً، ربما لأنه كان قادراً على الوصول إلى مصادر إسماعيلية أخرى بشكل مستقل. كما أنه يحاول تقديم ملخص لعقائد الإسماعيليين في تلك الفترة. وخلافاً للجويني الذي تشوهت روايته بموقفه النافر من الإسماعيليين، فإن رواية رشيد الدين تُعَدُّ حيادية نوعاً ما، إذ غالباً ما يتردد في إطلاق حكم ما ويصحح في بعض الأحيان ما ورد عند الجويني حيثما كان ذلك ضرورياً.

وظهر إلى النور في عام ١٩٦٤، مصدر ثالث لكاتب معاصر لرشيد الدين ومتعاون معه يدعى جمال الدين أبو القاسم عبد الله بن علي كاشاني (الكاشاني)، بعنوان «**زبدة التواريخ**».[٦] كان الكاشاني إخبارياً مجهولاً نسبياً، وعمل في خدمة المغول أيضاً، وتعاون مع رشيد الدين في تصنيف «**جامع التواريخ**». وهناك نقاط مشتركة كثيرة بين رواية الكاشاني عن الإسماعيليين وتلك التي رواها رشيد الدين، مما يشير إلى أن كلا الكاتبين اعتمد على المصادر نفسها، لكن الكاشاني يقدم تفاصيل محدَّدة لم ترد عند الآخر. وهناك رواية أخرى عن الإسماعيليين أوردها المؤرخ شهاب الدين عبد الله ابن فضل الله الشيرازي، المعروف أيضاً باسم وصّاف، أو «وصاف

---

(٥) رشيد الدين فضل الله، **جامع التواريخ: قسمة إسماعيليان وفاطميان ونزاريان وداعيان ورفيقان**. تح. م. ت دانشبزوه وم. مدرّسي زنجاني (طهران، ١٣٣٨/١٩٥٩)؛ **وجامع التواريخ**، تح. آ. آ. علي زاده (باكو، ١٩٥٧)، م ٣.

(٦) أبو القاسم عبد الله بن علي كاشاني، **زبدة التواريخ: بخش فاطميان ونزاريان**، تح. م. ت. دانشبزوه (ط. ٢، طهران، ١٣٦٦/١٩٨٧).

الحضرة»، في تاريخه المشهور، **تجزئة الأمصار وتزجية الأعصار** (والمسمى أيضاً **تاريخ وصّاف**).[٧]

وقد يكون ابن الأثير (ت. ٦٣٠/ ١٢٣٣)، الذي ورد اقتباسه في بداية هذا الفصل، أكثر إخباريي ذلك الزمن شمولية في اهتمامه بالإسماعيليين. ويدوّن في كتابه **الكامل في التاريخ**[٨] معلومات أوفر حول الإسماعيليين الفرس والسوريين لا نجدها في مصادر أخرى. كما يروي الكثير من الحوادث الهامة بما في ذلك المناوشات والمذابح والاشتباكات العسكرية الأخرى بين المغول والإسماعيليين، لكنه لا يقدم سوى معلومات مجملة حول هذه الأحداث ولا يغوص في تفاصيل الظروف المحيطة بها. إلا أن سرد وقاع «تاريخه» ينتهي في العام ٦٢٨/ ١٢٣٠-١٢٣١، أي قبل سنتين من وفاته، ما استحال معه رواية قصة سقوط آلموت، أو الاستيلاء اللاحق للمغول على بغداد.

ويستحيل التحقق من روايات هؤلاء المؤرخين والإخباريين غير الإسماعيليين عند مقابلتها بأعمال مؤلفين إسماعيليين، ما دام جُلُّ أدبهم أُتلف إبان الغزوات. ولم يكن من السهل الوصول إلى ما نجا من كتب قليلة، وتم الاحتفاظ بها حتى زمن قريب في مجموعات خاصة. وتتناول هذه الأعمال في معظمها الأمور العقائدية في محتواها، ولذلك لا تستطيع أن توفر سوى معلومات تاريخية قليلة. كما أن الندرة القصوى للمصادر الإسماعيلية الفارسية مشكلة لا تقتصر على فترة الحكم المغولي؛ بل تمتد، في الواقع، على مدى أربعة قرون حتى قيام الحكم الصفوي في القرن

---

(٧) يظهر تلخيص حديث لهذا العمل في: **تحرير تاريخ وصّاف**، تح. ع. آياتي (طهران، لات.).

(٨) عز الدين علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت، ١٩٦٥، ١٩٦٧)، اعتماداً على النسخة من تحقيق سي. ج. تورنبرغ في ١٣ مجلداً (ليدن، ١٨٥١، ١٨٧٦).

العاشر/السادس عشر. وقد يعكس التدهور في النشاط الأدبي بين الإسماعيليين تفككهم بالفعل كجماعة منظمة، ولكن يمكن أيضاً أن يكون نتيجة لممارسة إسماعيلية تقليدية لـ«التقية»، وهي «حماية» أو ستر اعتقاد المرء من باب الحيطة، وتجنّب بواسطتها الناس (الشيعة) إبراز و(الإسماعيليون) هويتهم الدينية من أجل تجنب الاضطهاد الديني.

وتوصل إلى حد كبير، عدد من الباحثين المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في ظل غياب المصادر الإسماعيلية، وبالاعتماد على كتب الأخبار والتاريخ المذكورة أعلاه، إلى الاستنتاج أن الإسماعيليين الفرس قد أُبيدوا كلهم على أيدي المغول. وهذا هو على سبيل المثال رأي العالم الفرنسي المميز سيلفستر دي ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨)، الذي كان واحداً من أوائل الأوروبيين الدارسين للإسماعيليين، وقدم نظرية مقنعة للاشتقاق اللغوي لمصطلح حشاش (assassin).[(٩)] ودعا إلى هذه النظرية نفسها الدبلوماسي النمساوي والمؤرخ جوزيف فون هامر. بيرغشتال (١٧٧٤-١٨٥٦)، الذي يُعَد أول مؤلف غربي يخصص كتاباً كاملاً للإسماعيليين. لكن، خلافاً لتبحّر دي ساسي الرصين المتوازن، فقد شاب كتاب فون هامر أنه قبل من دون تدقيق، تحامل المصادر غير الإسماعيلية التي اعتمد عليها.[(١٠)]

إلاّ أن الصورة القديمة المأخوذة عن «جماعة إسماعيلية مُبادة» أصبحت

(٩) آ. ي. سيلفستر دوساسي، *'Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom,' in: Mémoires de l' Institut Royal de France*، ٤ (١٨١٨) ص ١-٨٤. والترجمة الإنكليزية لهذه الدراسة نجدها عند فرهاد دفتري في: **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين** (لندن، ١٩٩٤) ص ١٣٦-١٨٨؛ والترجمة العربية، سيف الدين القصير (دمشق، ١٩٩٥)، ص ٢٠٥-٢٧٤.

(١٠) ج. فون هامر - بيرغشتال، **تاريخ الحشاشين**، تر. أو .ج. وود (لندن، ١٨٣٥؛ أعيد طبعه في نيويورك، ١٩٦٨)، ص ١-٢.

غير قابلة للدفاع عنها بصورة متزايدة بين العلماء الآخرين. وكان فلاديمير إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠)، أحدُ رواد الدراسات الإسماعيلية الحديثة، أولَ من اعترف بأنه على الرغم من وصول السلطة السياسية للإسماعيلية إلى نهايتها واضمحلال الإسماعيليين بشكل كبير، إلا أن أقلية صغيرة منهم قد نجت من المذابح، وكذلك كان الأمر بالنسبة لخط الأئمة الإسماعيليين.[١١] وقد دعّم رأيه هذا مارشال ج.س. هدجسون (١٩٢٢-١٩٦٨)، مؤلف أكثر الدراسات شمولية حول إسماعيلية آلموت حتى الآن،[١٢] وأكده في فترة أحدث فرهاد دفتري الذي يقول: «إن النزاريين الفرس، خلافاً لتصريحات الجويني والمؤرخين اللاحقين، قد نجوا بالفعل من التدمير الذي أصاب دولتهم وحصونهم على أيدي المغول. وعلى الرغم من المذابح المغولية، فإن الجماعة النزارية الفارسية لم تفن بالكامل . . . وقد نجت أعداد كبيرة من النكبة التي حلت بكل من رودبار وقوهستان».[١٣]

وعلى الرغم من هذه التصحيحات، فإن تاريخ الإسماعيليين في فترة ما بعد آلموت يبقى غامضاً وإشكالياً إلى حد كبير، وهناك أسئلة عديدة محيّرة تبقى بلا أجوبة. فإذا كان قسمٌ كبيرٌ من الإسماعيليين الفرس قُتلوا أو هُجّروا إبان الغارات المغولية لأعوام ٦٥١-٦٥٤/ ١٢٥٣-١٢٥٦، كما يبدو الأمر، فما هو الدليل على استمراريتهم كجماعة منظمة في النصف الثاني من القرن السابع/ الثالث عشر؟ وما الذي حصل للدعوة الإسماعيلية، المنظمة الدينية والثقافية المركزية للجماعة؟ هل انهارت وتفككت في أعقاب الغزو المغولي

---

(١١) فلاديمير إيفانوف، «أضرحة بعض أئمة الإسماعيليين الفرس» في مجلة NS JBBRAS، ١٤ (١٩٣٨)، ص ٤٩.

(١٢) مارشال ج. س. هدجسون، **نظام القتلة** (هاغ، ١٩٥٥)؛ انظر أيضاً مقالة «الدولة الإسماعيلية» في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥ (كمبردج، ١٩٦٨)، ص ٤٢٢-٤٨٢.

(١٣) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (كمبردج، ١٩٩٠)، ص ٤٣٥؛ الترجمة العربية، سيف الدين القصير (ط ٢، دار الغدير، سلمية، ١٩٧٧)، ص ٦٤٩.

أم نجت وعاشت في صورة أنقص مما كانت في السابق بكثير؟ كيف حافظ الإسماعيليون على هويتهم وأخلاقياتهم الدينية على مدى فترات طويلة كانوا مضطرين خلالها إلى إخفاء معتقداتهم وممارساتهم؟ أين أقام الأئمة الإسماعيليون بعد سقوط آلموت، وكيف كانوا يتصلون بأتباعهم؟ ما هو الارتباط الذي كان بين الإسماعيليين والأخويات الصوفية التي بدأت تمارس نفوذاً متزايداً في الحياة الدينية للفرس خلال هذه الفترة؟

أحد المؤلفين الإسماعيليين القلائل الذين نجوا وعاشوا بعد الغزو المغولي ووصلت مؤلفاته إلينا هو الشاعر سعد الدين بن شمس الدين بن محمد، المعروف غالباً باسم نزاري قوهستاني. وُلد نزاري في بيرجند سنة ٦٤٥/١٢٤٧، وهي بلدة صغيرة تقع إلى الجنوب من مشهد في مرتفعات قوهستان جنوب شرق خراسان، بجوار الحدود الحالية لإيران مع أفغانستان. وجرت مناقشة كتاباته الشعرية وارتباطاته بالإسماعيلية بإسهاب من قبل المؤلفين الفرس من العصر الوسيط،[١٤] كما جذبت انتباه علماء في فترة قريبة في إيران وروسيا والغرب.[١٥] واعتبر كل من ف. إيفانوف وجان ريبكا، نزاري شاعراً ذا موهبة أكبر لكنه لم ينُصف، وأن أعماله تستحق المزيد من التمحيص والدراسة،[١٦] وأكثر الروايات شمولية حول نزاري

(١٤) محمد بن خواند شاه ميرخواند، **روضة الصفاء** (طهران، ١٣٣٨-١٣٣٩/ ١٩٦٠)، م٤، ص ١٩٣؛ غياث الدين خواند أمير، **حبيب السير**، تح. ج. همائي (طهران، ١٣٣٣/ ١٩٥٤)، م ٢، ص ٤٥٧؛ دولت شاه بن علاء الدولة، **تذكرة الشعراء**؛ تح. ي. ج. براون (لندن، ١٩٠١)، ص ٢٣١-٢٣٤.

(١٥) ف. إيفانوف، **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي** (لندن، ١٩٣٣)، ص ١٠٥-١٠٦؛ تش. ج. بردين، «حكيم نزاري قوهستاني» في: **فرهنك إيران زمين**، العدد ٦ (١٣٣٧/ ١٩٥٨)، ص ١٧٨-٢٠٣؛ ج. دُرّي، 'Ba'ze ma'lumot dar borayi Nizori' في مجلة **Sharqi Surkh**، (١٩٥٨-١٩٥٩)، ص١٤٠-٥٤.

(١٦) جان ريبكا، **تاريخ الأدب الإيراني**، تح. كارل جان (دور درفت، ١٩٦٨)، ص ٢٥٦؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٨.

قوهستاني هي للعلاّمة بيبوردي من آسيا الوسطى، الذي تعتبر كتاباته مصدراً ثميناً للمعلومات في هذه الدراسة.(١٧)

كان نزاري في العاشرة من عمره تقريباً عندما اجتاح المغول الحصون الإسماعيلية في قوهستان وذبحوا عدداً كبيراً من الإسماعيليين في المنطقة، قبل أن يتقدموا لإخضاع بقية فارس لحكمهم. ولذلك، أمضى نزاري قسماً هاماً من حياته في مناخ سياسي واجتماعي سيطرت عليه السلالة الإيلخانية. وتابع بعد تحصيله تعليمه وتطوير موهبته كشاعر، مهنته الشعرية والإدارية في خدمة سلالات سُنية محلية للكارتيين والمهربانديين الذين حكموا خراسان وقوهستان تحت رعاية المغول. وعلى الرغم من أن ظروف ذلك الزمن الصعبة حالت دون قيام نزاري بالتعبير عن معتقداته الإسماعيلية في كتبه بشكل صريح، إلا أنه من الممكن، من خلال تحليل أعماله الشعرية، تمييز بعض المعلومات حول الإسماعيليين الفرس بعد تدمير قوتهم السياسية. وغالباً ما جرى تجاوز هذا الدليل أو انتقاصه من قبل المؤرخين، ربما بسبب الطبيعة الشعرية والصوفية لأعماله التي غالباً ما تم ربطها بالصوفية في التاريخ الأدبي الفارسي، وليس بالأحرى النظر إليها كتعبير عن ظاهرة تَديُّن إسماعيلية. ويمكن المجادلة، في الواقع، بأن نزاري قوهستاني يوفر رواية أكثر دقة ووثوقاً حول نشاطات الإسماعيليين خلال هذه الفترة أكثر من أي مصدر فارسي معاصر آخر.

ويمثل هذا الكتاب أول دراسة بالإنكليزية لنزاري قوهستاني كشاعر إسماعيلي ضمن السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي لزمانه. وسيركز، على

---

(١٧) جنكيز ج. بيبوردي، Zhizn i tvorchestvo Nizari Persidskogo poeta (موسكو، ١٩٦٦)؛ الترجمة الفارسية، م. صدري، زندكي وآثار نزاري، طهران، (١٣٧١/ ١٩٩١). ويورد بيبوردي العديد من الاقتباسات في هذا العمل من كتاب الشاعر، **الكليات**، وجرى اقتباس بعضها في هذا العمل؛ انظر أيضاً مقالته، Rukopisi Proizvedeniy Nizārī, in: *Kratkie Soobsheniya Instituta Naradov Azii,* ٦٥ (١٩٦٤)، ص ١٣-٢٤.

نحو خاص، على كتاب الشاعر، **سفر نامه**، الذي يصف فيه نزاري رحلة سنتين قام بها من قوهستان إلى منطقة ما وراء القوقاز ظاهرياً، بغرض الإشراف على الجباية والنفقات الحكومية، ولكن ربما، لمقابلة قادة الجماعة الإسماعيلية، بمن فيهم إمام الزمان الإسماعيلي الذي كان يقيم عندئذٍ في منطقة أذربيجان. وستجري، خلال هذا الاستكشاف، محاولة لتحديد هوية نزاري الدينية أيضاً، وارتباطه بإسماعيليي عصره، وتقييم الدليل الموجود في كتاباته على استمرارية الدعوة الإسماعيلية خلال فترة الحكم المغولي. كما سيتم تمحيص الأعمال الشعرية لنزاري لأنها تعكس العقائد الإسماعيلية في عصره وظهور علاقة وثيقة بين الإسماعيلية الفارسية والصوفية.

والمنظور الكلي لهذا العمل هو منظور فردي وجماعي في آن معاً، بحيث يُعنى بمصير الجماعة الإسماعيلية من جهة، إضافة إلى الخط الذي أسعف شاعراً إسماعيلياً منفرداً تمتع بموهبة عظيمة من جهة أخرى، وبجهود كل منهما الخاصة للنجاة من نكبة الغزو المغولي. ولهذا التركيز المزدوج انعكاس في تركيبة الكتاب الذي يُقسم إلى قسمين: يتناول الأول التطور التاريخي للجماعة الإسماعيلية ودعوتهم بشكل خاص، بينما يُعنى القسم الثاني بشكل رئيسي بجهود نزاري قوهستاني لكسب العيش في بيئة سياسية ودينية كانت معادية للإسماعيليين. وسوف يتضح أن صراعات كل من الجماعة والفرد للبقاء في فترة من التغيرات الاجتماعية العميقة هي صراعات مترابطة في ما بينها إلى حد كبير. وتجارب أحدهما التاريخية تجد انعكاساً لها في وجه الآخر، وينضم الاثنان بعد فترة من الانقطاع والانفصال الموقتة، ليؤكدا مصيرهما المشترك، ويعيدا تثبيت الرؤية الروحية نفسها، التي كانت تلهم هذه الجماعة المسلمة منذ بداية تاريخها.

القسم الأول

الدعوة الإسماعيلية:

الجماعة والتاريخ والمصير

الفصل الثاني

الدعوتان الإسماعيلية والفاطمية المبكرتان

قُسمت الدراسة الحديثة للتاريخ الإسماعيلي، في معظمها، إلى عدد من الأطوار العريضة، كفترة الشيعية المبكرة، وما قبل الفاطمية، والفاطمية، والمستعلية، والنزارية. وقُسمت الأخيرة إلى أقسام متفرعة مثل آلموت، وما بعد آلموت، وفترات أخرى وصولاً إلى الحقبة المعاصرة.[1] ويتم استيعاب هذه التصنيفات، التي تقوم على المزج بين عوامل تاريخية وعقائدية وجغرافية، بناءً على فهم خطي للزمن الذي يتقدم أبداً من الماضي إلى المستقبل. وبهذا الشكل، فإنها نظرة في مقابلة صارخة مع النظرة الدورية للزمن والتاريخ في الفكر الإسماعيلي المبكر الذي يقدم سلسلة من الدوائر الكونية التي تُنتج، بدورها، أشكال الزمن الدنيوي والتاريخ. وأصبح المفهوم الإسماعيلي المبكر للزمن الدوري، في أقصى صورته المتطورة، إطاراً لنظام ما وراء تاريخي فائق التعقيد، يدمج علوم الكون (كوزمولوجيا) والنبوّة (بروفيتولوجيا) مع عقيدة النجاة (سوتريولوجيا) والعلوم الآخروية

(١) هذا المنهج التاريخي مشتق جزئياً من كتاب فلاديمير إيفانوف، **مسح مختصر لتطور الإسماعيلية** (ليدن، ١٩٥٢)، ص ٢٨-٣٠؛ ودفتري، **الإسماعيليون**، ص٢٩-٣١، لمناقشة نقدية لهذه التصنيفات للتاريخ الإسماعيلي وغيرها انظر: تعظيم ر. قاسم، *Songs of Wisdom and Circles of Dance Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint Pir Shams,* (ألباني نيويورك، ١٩٩٥) ص ٢٠-٢٢.

(إيسكاتولوجيا) ضمن منظورات علوم الدين الشيعية. وجزء هام من هذا النظام الفكري مشتق بوضوح من القرآن والأحاديث النبوية وتعاليم أئمة الشيعة الأوائل، إلا أنه يتألف أيضاً من أفكار عرفانية وأفلاطونية محدثة، سادت بين المسلمين في القرون المبكرة للإسلام.

الرؤية الإسماعيلية للزمان والتاريخ

هنالك عدة آيات في القرآن تتصل بمفهوم الزمان (الدهر)، كالآية (٥٤:٧) التي تشير إلى الله من حيث إنه خلق السموات والأرض في «ستة أيام»، والآية (٧٦:١) التي تطرح السؤال بخصوص ما إذا كان ثمّة زمنٌ لم يكن فيه الإنسان «شيئاً مذكوراً».[٢] أما في ما يتعلق بموضوع التاريخ، فهنالك العديد من الآيات القرآنية التي تمثل، إذا ما أُخذت مجتمعة، منظوراً مميزاً للعملية التاريخية يشمل كامل الإنسانية ومجمل الأحداث، الماضية والمستقبلية. وليس التاريخ، طبقاً لهذه الرؤية، مجرد وقوع عشوائي أو محايد للحوادث، وإنما خطة مرسومة إلهياً للأشياء، تخضع لتدخل الإله في شؤون البشر. وما هو مركزي بالنسبة إلى الغاية الإلهية هو هداية البشرية، وهي هداية جرى إيصالها عبر سلسلة طويلة من الأنبياء والرسل، ابتدأت بآدم واختُتمت بالنبي محمد. وتُفهم رسالة الإسلام، طبقاً لذلك، باعتبارها استمراراً طبيعياً وتحقيقاً لجميع ما سبقها من رسالات وأديان أسسها الأنبياء. وهناك فقرات عديدة في القرآن تسرد قصص هؤلاء الأنبياء وتدعو المؤمن إلى التعلم من التاريخ النهاية الرهيبة لتلك الشعوب والأمم التي فشلت في الالتزام برسالتها الموحى بها إلهياً.[٣]

(٢) من أجل مناقشة لهذا الموضوع، انظر: لويس ماسينون، «الزمن في الفكر الإسلامي» في: *Man and Time Papers from the Eranos Year Books* (نيويورك ١٩٥٧) ص ١٠٨-١١٤.

(٣) لمراجعة المفهوم القرآني للتاريخ ونظرة النبي محمد التاريخية، انظر: فرانز روزنشال، *History of Muslim Historiography* (ليدن، ١٩٦٨) ص ١٨-٣٠.

ويحذر القرآن من الحدث الأعظم الآتي مستقبلاً، متمثلاً بيوم القيامة، عندما يجري استدعاء جميع النفوس البشرية أمام الله لتلقى جزاءها على أفعالها وهي على الأرض (الآيات ٣:١٨٥؛ ٢٢:١٠٠-١١٢؛ ٣٩:٦٧-٧٥؛... إلخ). وكلمة «قيامة» مشتقة من المصدر العربي (الفعل) «قام» بمعنى «يقف» أو «ينتصب». ومن المرادفات الأخرى المستعملة في القرآن لهذا الحدث الآخروي (الإيسكاتولوجي) لدينا «يوم القيامة» و«اليوم العظيم»، «ويوم الحشر»، و«الساعة».(٤) وتمثل «القيامة» في المنظور القرآني الهدف النهائي واستتماماً للتاريخ، أي اليوم الآخر الذي تتوجه نحوه حياة جميع البشر عن قصد.

ومارست منظورات الكتب المقدسة هذه حول التاريخ، والدور الحاسم للإسلام في كشفها، تأثيراً قوياً في تقليد كتابة التأريخ الإسلامي، وساهمت أيضاً في تطوير إحساس قوي بالهوية التاريخية - الثقافية التي ظلت مستمرة في المجتمعات الإسلامية كلها حتى هذا اليوم. وكان ظهور هذا الوعي التاريخي قد تمّ تمييزه بشكل خاص بين المجموعات الشيعية المبكرة في القرن الثاني من الحقبة الإسلامية. ويبدو أن تعاليم الإمامين محمد الباقر (ت. حوالى ١٢١/٧٣٨) وجعفر الصادق (ت. ١٤٨/٧٦٥)، على نحو خاص، قد أثارت في أتباعها حماسة فكرية امتازت بمناقشات مجموعة متنوعة من القضايا الدينية والفلسفية والروحية والباطنية.(٥) وكان لهذين الإمامين خصوصاً، الفضل في وضع مبادئ علوم الدين والفقه الشيعية، وبشكل أكثر تحديداً عقيدة الإمامة المركزية التي تعبّر، من خلال إصرارها على الضرورة التاريخية واستمرارية الهداية الإلهية في كل الأزمان، عن كل

(٤) لويس غارديت، «قيامة»، في **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٥، ص ٢٣٥-٢٣٨.

(٥) من بين العلماء الغربيين القلائل الذين تفحصّوا أهمية هذه المناقشات الشيعية في تاريخ الفكر الإسلامي، لدينا هنري كوربان، وبشكل أساسي في كتابه: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر. ب. شيرارد (لندن، ١٩٩٣)، ولا سيما الصفحات ٢٣-١٠٤.

من التطلعات الروحية والزمنية للإسلام الشيعي.

وعلى الرغم من إقرار الشيعة، مثلهم مثل المسلمين، بالاختتام التاريخي للتنزيل القرآني ونبوّة محمد، إلا أنهم يعتقدون أن الهداية عملية مستمرة، وتستمِر في وصولها إلى البشر من خلال ذرية النبي. فإذا كان غرض النبوّة هو إبلاغ التنزيل للناس في شكله الخارجي الظاهر، فإن وظيفة الإمامة هي إيصال فهمه الباطني الداخلي إلى الأجيال المتتالية من الناس وحتى نهاية الزمن. وينظر الشيعة إلى أئمتهم، طبقاً لذلك، على أنهم خلفاء حقيقيون لنبي الإسلام، وورثة علمه الروحاني، وحملة نور الله، وحجته على الأرض. ولذلك، تصبح ولاية هؤلاء الأئمة مطلباً أساسياً للإسلام، لأنه من خلال شفاعتهم فقط، يمكن للمؤمنين تحقيق معرفة الله والخلاص في اليوم الآخر. ولكن هذا الاعتقاد بالمهمة الشاملة المرسومة إلهياً لأئمة الشيعة، العامل الحاسم الذي أعطى الجماعة الشيعية إحساساً واضحاً بالغرض التاريخي للإمامة.

وتمت صياغة المضامين الدينية والسياسية لهذه النظرة التاريخية للشيعية المبكرة، بأقصى صورتها الشمولية من قبل الإسماعيليين الذين ظهروا في القرن الرابع/العاشر. لقد طوّر المفكرون الإسماعيليون الأوائل، اعتماداً على تعاليم الإمامين الباقر والصادق، نظرية للتاريخ العالمي تتألف من سبعة أدوار من الزمن الدنيوي. وتم تدشين كل دور من هذه الأدوار على يدي نبي رسول - يدعى «الناطق» ورد ذكره في القرآن (آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، ومحمد)، هدفت رسالته ونبوته إلى النطق بكتاب مقدس منزل مع شريعة جديدة.[٦] وتلقى كل واحد من هؤلاء الأنبياء - الرسل المساعدة من

(٦) حول المفهوم الإسماعيلي للزمن والتاريخ انظر مقالات هنري كوربان حول هذا الموضوع والمجموعة في **الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي**، تر. ر. منهايم وج. و. موريس (لندن، ١٩٨٣)؛ وأيضاً مقالة فرهاد دفتري، «دور» في **الموسوعة الإيرانية**، م ٧، =

نائب له (شيث، سام، إسماعيل، هارون، سمعان، علي بن أبي طالب) سُميّ «الوصي»، وله صلاحية حماية الرسالة الإلهية من التحريف، ويبلّغ تفسيرها الباطني (التأويل) إلى المؤمنين. ويسمى «الوصي» أيضاً «الأساس»، باعتباره الأول في سلسلة من الأئمة في كل دور من أدوار النبوّة، يرث علم النبي الروحاني ووظائفه الأولية. ويتمتع آخر أئمة الدور السادس بوضعية خاصة هي وضعية «المهدي»، أو «المنجّي» في اليوم الآخر، كما يسمى «القائم». ويتولى «القائم- المهدي» من خلال الجمع بين وظيفتي النبي والإمام في شخصه معاً، رئاسةَ الحقبة الختامية المؤدية إلى نهاية الزمان والتاريخ. ويتجلى أحد الأدوار الخطيرة لـ «القائم» في إتمام الدور الكبير للأديان النبوية وكشف حقائقها الباطنية للبشرية جمعاء.

وكانت النظرة الدورية للتاريخ النبوي نظاماً فكرياً أكثر تعقيداً مما جرى تلخيصه أعلاه، لأن هذا التاريخ كان على صلة بمجموعة متنوعة من الأفكار الميتافيزيقية والكوزمولوجية والإيسكاتولوجية وغيرها.[٧] والنقطة الأساسية التي تجدر ملاحظتها، هي أن الاعتقاد الإسماعيلي بالمهمة المرسومة إلهياً لأئمتهم والموروثة عن النبي محمد، هو ما أصبح مُضمَّناً في تنظيمهم الديني المركزي، أي «الدعوة». وسيكون من المفيد، في ضوء أهمية «الدعوة» الإسماعيلية لدراستنا هذه، معاينة التطور الذي مرت به هذه المؤسسات بإيجاز في القرون المبكرة للإسلام.

= ص ١٥١-١٥٧؛ ومقالتين لبول ولكر، «تفسير إسماعيلي مبكر للإنسان، والتاريخ، والنجاة» في مجلة *Ohio Journal of Religious Studies*، ٣ (١٩٧٥)، ص ٢٩-٣٥؛ ومقالة، «الكون الأبدي ورحم التاريخ: الزمن في الفكر الإسماعيلي المبكر»، في مجلة: *International Journal of Middle East Studies,* ٩ (١٩٧٨) ص ٣٣٥-٣٦٦.

(٧) يقدم هنري كوربان مناقشة مفصلة للجوانب الكوزمولوجية والتنجيمية وما بعد التاريخية للمعتقد في مقالته، «الظهور الإلهي والولادة الروحانية في العرفان الإسماعيلي»، في كتابه **الزمن الدوري**، ص ٥٩-١٥٠.

الدعوة في الإسلام المبكر

اشتُق مصطلح «دعوة» من المصدر العربي (الفعل) «دعا»، واستُعمل في القرآن بأشكال متنوعة (الآيات ٨: ٢١؛ ١٤: ٤٤؛ ٣٠: ٢٥)، إلا أن الآية التي صارت تُفهم على أنها تعبر عن مفهوم «الدعوة» بأكثر معانيها وضوحاً هي الآية التي تخاطب النبي: «ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (١٦: ١٢٥). ويدل الاستخدام الديني لمصطلح «دعوة» على دعوة الله ورسله للبشر إلى أن يؤمنوا بالدين الصحيح.[٨] ولذلك تُعتبر مهمة كل نبي بمثابة «دعوة الإسلام»، «إن الدين عند الله الاسلام» (٣: ١٩). وقيل إن النبي محمد تلقى مساندة من اثني عشر وصياً من أوصيائه الذين ساندوه في عمله وساعدوه في نشر الرسالة الإلهية، تماماً كما أيد موسى اثنا عشر نقيباً (مفردها نقيب)، وآزر عيسى اثنا عشر تلميذاً من تلامذته. ويمكن بهذا المعنى العام، فهم الدعوة على أنها المسؤولية التي تحمّلها جميع الأنبياء والرسل لنشر الرسالة الإلهية ودعوة الناس إلى الصراط الصحيح.

بدأ مصطلح «دعوة» يكتسب في القسم المبكر من القرن الثاني/ الثامن، لوناً سياسياً مميزاً عندما استخدمته الحركات المتنوعة التي تبنت قضية فرد أو أسرة تدعي الانتساب إلى آل بيت النبي وحقها في قيادة الأمة الإسلامية. وأصبح مصطلحا «دعوة» و«داعي» يُستعملان بهذا المعنى الديني - السياسي عموماً من قبل بعض المجموعات الشيعية، التي توحدت في معارضتها للسلالة الأموية. ولا نحتاج إلى مراجعة الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والدينية التي ساهمت في قيام هذه الحركات الشيعية المبكرة.[٩] وتكفي الإشارة إلى أن المذبحة التي ارتكبتها القوات

(٨) ماريوس كنارد، مقالة «دعوة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٣، ص ١٦٨-١٧٠.

(٩) حول التطور التاريخي والعقائدي للشيعة المبكرة انظر: حسين جفري، **أصول** =

الأموية سنة ٦٨٠/ ٦٨١ في حق حفيد النبي، الحسين، مع كثيرين ممن ثاروا معه من أفراد أسرته وأتباعه في كربلاء، في العراق، شكلت عاملاً مهماً في توطيد الإسلام الشيعي وتدعيمه، وحفّزت سلسلة من الثورات ضد الأمويين، ورسخت الاعتقاد بظهور منجّ مخلّص لدى شريحة كبيرة من الناس، مركّزة على «مهدي» منتظر سيظهر من بيت النبي، ويخلصهم من مضطهديهم، ويؤسس حقبة جديدة من السلام والعدل.

كانت حركة الهاشميين إحدى أوائل حركات «الدعوة» في الظهور، وقادتها أسرة العباسيين الذين ادّعوا انتسابهم إلى عم النبي محمد، (العباس). استطاعت الدعوة العباسية اجتذاب دعم الناس، ولا سيما بين شيعة فارس والعراق، وأدت إلى الإطاحة بالدولة الأموية عام ١٣٢/ ٧٥٠. ولكن، ما إن استولى العباسيون على السلطة حتى أقدموا على فك ارتباطهم بمؤيديهم من الشيعة، وراحوا يعاملونهم بعداء ظاهر سرعان ما تحول إلى اضطهاد وملاحقة. وبالمقابلة مع مجموعات شيعية مثل التوابين، والكيسانية، والزيدية، الذين دعوا إلى الثورة المسلحة ضد العباسيين، فإن الحسينيين المتحدّرين من حفيد النبي، الحسين، امتنعوا عن دعم أي نشاط سياسي ظاهر. وساعد تخلّي الأئمة الحسينيين عن العمل السياسي، إلى تكريس أنفسهم للمسائل الفكرية والروحية. وهكذا، فقد عزل زين العابدين، ولد الحسين، (ت. ٩٥/ ٧١٤)، وأحد الناجين القلائل من مذبحة كربلاء، نفسه في المدينة حيث كرّس نفسه للتقوى والتعليم. وقام ولده الأكبر، محمد الباقر، بصياغة مبادئ علم كلام الشيعة وفقههم،[(١٠)] ومن ثم جرى تنظيمها

= **الإسلام الشيعي وتطوره المبكر** (لندن، ١٩٧٩)؛ هاينز هالم، **الشيعة**، تر. واتسون. (إدنبرغ، ١٩٩١)؛ ومحمد حسين طباطبائي، الإسلام الشيعي، تح. وتر. سيد حسن نصر (لندن، ١٩٧٥).

(١٠) جرى تقصّي المساهمة التوليدية للباقر في العقائد الشيعية باستفاضة من قبل الرزينة لالاني في كتابها: **الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الإمام محمد الباقر** ، تر: سيف الدين القصير، دار الساقي (بيروت، ٢٠٠٤)

وتوطيدها على يدي خليفته، جعفر الصادق. من خلال انغماسهم بهذه القضايا الفكرية الخطيرة التي واجهت الأمة الإسلامية المبكرة، وقد وضع هؤلاء الأئمة الحسينيون قواعد نظام شيعي فقهي وديني مميز.

وتعطي المصادر الشيعية المبكرة صورة معرفية وعلمية واسعة لأتباع الإمام الباقر، وتصوّر بوضوح وجود منظمة بدائية ساعدته بدايةً على التواصل والاتصال بأتباعه.[11] وحدث ظهور أول تنظيم مميز مدوّن للدعوة الشيعية في ظل الإمام جعفر الصادق. وأدى ازدياد عدد تلامذته وأتباعه إلى إدخال شكل من أشكال التنظيم الداخلي إلى جماعته. ولم يكن ذلك ضرورياً لمجرد تسهيل اتصال الإمام مع أتباعه من مقر إقامته في المدينة فحسب، بل للمحافظة على نوع من الاتساق في بث تعاليمه ونشرها. وقد عُرف الصادق، طبقاً لذلك، بأنه عيّن عدداً من تلامذته المقربين، بمن فيهم أبو الخطاب والمفضل بن عمر، «دعاة» لهداية أتباعه في الكوفة وغيرها من المدن. وذكر الفقيه الفاطمي من شمال إفريقيا، القاضي النعمان، في كتابه، **افتتاح الدعوة**، أن الإمام جعفر الصادق بعث بداعيين، أبي سفيان والحلواني، إلى مناطق نائية في مثل بُعْدِ المغرب،[12] لكن يظهر في هذه المرحلة المبكرة من الشيعية أن تنظيم «الدعوة» بدا وكأنه ذو مجال محدود، ولم يتطور إلى نظام معقد للإسماعيليين إلا في ما بعد. وأصبح مصطلح «دعوة» مرتبط تاريخياً بالإسماعيليين. وبما أن التاريخ المبكر للإسماعيليين كان موضوعاً للعديد من الدراسات، فإن المناقشة التالية ستقتصر بشكل أساسي على تلك الجوانب التي كان لها أثرها على «دعوتهم».[13]

(١١) الرزينة لالاني، **الفكر الشيعي المبكر**، مصدر سابق، ص ١٠٧-١١٣.

(١٢) القاضي النعمان، **كتاب افتتاح الدعوة**، تح. ف. دشراوي (تونس، ١٩٧٥)، ص ٢٧-٢٩؛ وإرسال الداعيتين إلى شمال إفريقيا مدون أيضاً في **جامع التواريخ** لرشيد الدين، تح. دانشبزوه، ص ١٨.

(١٣) من أجل رواية تُعتبر الأكثر شمولية حول الإسماعيليين بالاعتماد على مصادر أصلية =

ظهور الدعوة الإسماعيلية

حدث في أعقاب وفاة الإمام جعفر الصادق سنة ١٤٨/ ٧٦٥، انشقاق كبير بين أتباعه يتعلق بخلافته. وتتفق بعض المصادر الشيعية على أن الصادق كان عين في وقت سابق ولده الأكبر إسماعيل، عن طريق النصّ، لخلافته. وتعتقد بعض المصادر أن إسماعيل توفي قبل والده ببضع سنوات، بينما ترى مصادر أخرى أن جعفر دبّر جنازة مزيفة لإخفاء أمر ولده عن العباسيين، وأن إسماعيل شوهد في ما بعد في البصرة. حدثت، في هذه الأثناء، بلبلة واضطراب كبيران، واحتدم النقاش حول ما إذا كان الإمام الراحل (جعفر الصادق) أعدّ نصاً ثانياً لأي من أبنائه الثلاثة الذين عاشوا بعده - عبد الله الأفطح، موسى الكاظم ومحمد بن جعفر - أم لا. وظهرت، نتيجة لذلك، مجموعات متنافسة عدة تؤيد أو تنازع ادعاءات الأخوة للإمامة. وصارت الأغلبية تعترف، بالأخ الأصغر غير الشقيق لإسماعيل، موسى الكاظم، إماماً تالياً لها. وأصبح موسى جَداً لعدة أجيال من الأئمة حتى الإمام الثاني عشر في السلسلة، محمد بن الحسن، الذي اختفى في ظروف غامضة سنة ٢٦٠/ ٨٧٣-٨٧٤. ويعتقد الاثنا عشريون، وهو الاسم الذي صارت تعرف به هذه الجماعة الشيعية، أن آخر أئمتهم لا يزال حياً في غيبة، وسيعود إلى الظهور بصورة «المهدي»، أي المنقذ للبشرية، في آخر الزمان.[١٤] ويشكل الاثنا عشريون اليوم أكبر جالية إسلامية شيعية، حيث يتمركزون في إيران والعراق ولبنان وباكستان والهند.

= وتبحر حديث، انظر: فرهاد دفتري، **الإسماعيليون**. وثمة نظرة إجمالية مع معلومات إضافية تظهر أيضاً في كتابه: **مختصر تاريخ الإسماعيليين** (إدنبرغ، ١٩٩٨).

(١٤) ويلفرد مادلونغ، «المهدي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٥، ص ١٢٣٠-١٢٣٨، وانظر أيضاً: A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*، (ألباني، نيويورك، ١٩٨١).

ووُجدت إلى جانب الشيعة الذين أيدوا ادعاء واحد أو آخر من أبناء جعفر الصادق الذين عاشوا بعده للإمامة، مجموعات أصغر من تلامذته المقيمين في مدينة الكوفة في معظم الأوقات، والذين كانوا وثيقي الصلة بإسماعيل إبّان حياته وتمسّكوا بنص الصادق عليه خليفة له. ورفض بعضهم في البداية، الإقرار بوفاة إسماعيل قبل والده، مجادلين بأن نصّ الإمام الراحل لا يمكن، باعتباره تمّ بهداية إلهية، نقضه أو تعديله بأي شكل من الأشكال. وقبلت جماعة أخرى، حقيقة وفاة إسماعيل غير المتوقعة، واعتقدت جازمة أن الصادق كان قد عيّن في أعقاب ذلك حفيده، محمد بن إسماعيل، لخلافته. بل جزموا أكثر بأن الإمامة بعد الحسين، لا يمكن أن تنتقل إلا من والد إلى ولده في خلافة مباشرة. وعلى الرغم من أن أصول الحركة الإسماعيلية تبقى غامضة ومعقدة للغاية، إلا أن هناك توافقاً عاماً بين العلماء على أن الشيعية الإسماعيلية استمدت جذورها من اندماج هذه المجموعات الثانوية المتمسكة بإمامة إسماعيل وولده، وراحت تزدهر إبان مجريات القرن التالي.(١٥)

ولا تتوفر معلومات كثيرة حول نشاطات محمد بن إسماعيل في أعقاب اعتراف غالبية أتباع والده بموسى الكاظم إماماً لهم. وتروي المصادر الإسماعيلية أنه غادر المدينة لزيارة أنصاره في العراق وفارس. ويُعتقد أنه دخل في مرحلة من الستر بعد ذلك، ولم يعد مكان وجوده معروفاً سوى

(١٥) حول الأصول المعقدة للإسماعيلية، انظر:

W. Madelung, 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١) ص ٤٣-١٣٥؛ F. Daftary, 'The Earliest Ismailis', *Arabica*، ٣٨ (١٩٩١) ص ٢١٤-٢٤٥؛ *The Isma'ilis*، ص ٩١-١٤٣؛ Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism* (بومباي، ١٩٤٦). وتأتي كل هذه الدراسات بعد كتاب برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية** (كمبردج، ١٩٤٠) وتتفوق عليه.

لقلة من تلامذته الموثوقين، حيث صار يُعرف بين أتباعه، بناء على ذلك، بـ «المكتوم». ويُروى أن خلفاءه استمروا في العيش مجهولي الشخصية مدة قرن ونصف قرن، وأخفوا هويتهم الحقيقية تحت أسماء مستعارة وشخصيات تجار أثرياء أو ملاّك كبار، بحيث يمكن أن تجري أعمالهم ونشاطاتهم من دون أن يقتفي أثرها عملاء العباسيين الذين كانوا مواظبين في بحثهم عنهم. وقد مكّنت سياسة السرية والتقية هذه، الأئمة الإسماعيليين، بلا شك، من تفادي مصير أقاربهم من المذهب الاثني عشري الذين قُتل عدد منهم على أيدي السلطات العباسية.

وبدأ مع «اختفاء» محمد بن إسماعيل، الكتاب الإسماعيليون اللاحقون بذكرهم «دور الستر»، حيث لم يكن خلالها سوى اتصال مباشر محدود مع أئمتهم. وعلى الرغم من أننا لا نعرف سوى القليل حول سيرة الأئمة الإسماعيليين الأوائل، إلا أنه يوجد قدر كبير من دليل عرضي يكفي لإظهار انغماسهم النشيط في تنظيم الدعوة الإسماعيلية وإدارتها. وطبقاً للمصادر، عُرف محمد بن إسماعيل بـ «الإمام المستور»، وبعث عدداً من دعاته للدعوة في خوزستان والمناطق المحيطة من فارس. لكن لم يلق دعاتُه آذاناً صاغية، ولم يصبحوا ذوي تأثير إلا في عهد ولده وخليفته، عبد الله (المعروف أيضاً بالوفي أحمد). ويبدو أن هذا الأمر أثار عداوة السلطات المحلية، وجرت محاولات للقبض عليه من قبل العباسيين مما دفع بالإمام إلى الانتقال إلى العراق، ثم هاجر، إلى سوريا حيث استقر في بلدة السلمية حوالى سنة ٢٥٧/ ٨٧٠. ويبدو أن اختيار هذا الموضع الصغير والمجهول نسبياً مقراً له، تقرر نتيجة عبد الله إلى الأمان وعدم الظهور في مكان بعيد عن مراكز الحضر الرئيسية، وبحيث لا تمكن ملاحظة زيارات كبار دعاته له وكشفها بسهولة من قبل السلطات. وقد مكّن هذا التخفّي عبد الله وخلفاءه، أحمد (التقي محمد)، والحسين (رضي الدين)، وعبد الله المهدي (المعروف باسم عبيد الله في المصادر غير الإسماعيلية)، من تأسيس

مقر لقيادة الدعوة الإسماعيلية.(١٦)

وهكذا، ظهرت الدعوة الإسماعيلية في العالم الإسلامي في صورتها المميزة كحركة إصلاحية دينية، وسياسية واجتماعية منظمة في النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع. ويتضح من خلال المصادر القليلة التي وصلت من هذه الفترة من التاريخ الإسماعيلي (من مثل كتب السجستاني، وأبي حاتم الرازي وجعفر بن منصور اليمن)، أن الدعوة الإسماعيلية تمت عن وعي على صورة نموذج هرمية روحانية (حدود الدين) من الوسائط الملائكية والإنسانية بين الله والناس.(١٧) وتتألف الحدود، الممتدة من السموات وحتى العالم الدنيوي، من هرميات أرضية وكونية متوازنة، تعمل بانسجام من أجل تحقيق كلمة الله على الأرض. ويُعتقد أن كل مرتبة من المراتب الأرضية (حد)، من النبي والإمام نزولاً حتى داعي الدعاة، كانت تلقى تأييداً من نظيراتها الملائكية في العالم الروحاني.

وكانت تلك رؤية «رسالة» عالمية مرسومة إلهياً، ارتبطت بمرور الزمن التاريخي وتجاوزته في آن معاً، وهي الرؤية التي حاولت الدعوة الإسماعيلية تجسيدها وترجمتها إلى واقع اجتماعي. وقامت بذلك بشكل أساسي عن طريق دعوة الناس إلى معرفة الله من خلال الأئمة ونشر تعاليمهم وإيصالها إلى جماعة المؤمنين عموماً. وتنعكس هذه الوظيفة في مصطلحات استخدمها المؤلفون الإسماعيليون الأوائل، خصوصاً، وجماعة الإسماعيليين عموماً، لإطلاقها على «دعوتهم»، مثل «أهل الدعوة» و«الدعوة الهادية» و«دعوة الحق». والظاهر أن مصطلح «إسماعيلية» نادراً ما استخدمه الإسماعيليون،

---

(١٦) قام إيفانوف بجمع بعض أقدم الروايات الإسماعيلية حول هذه الفترة التكوينية وترجمتها في كتابه *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (لندن، ١٩٤٢).

(١٧) انظر: أبو يعقوب السجستاني، **تحفة المستجيبين**، تح. عارف تامر في: **خمس رسائل إسماعيلية**، تح. عارف تامر (سلمية، ١٩٥٦)، ص ١٤٥-١٥٦.

ونادراً ما يرد في النصوص الإسماعيلية من العصر الوسيط، ولا هم استعملوا أسماء مثل «السبعية» و«الباطنية»، التي صاروا يُعرفون بها. وكان، كنتيجة طبيعية لـ «المهمة الروحية» للدعوة الإسماعيلية المبكرة، أن تأسس مناخ ملائم ومستقر للإمام ليظهر من التقية رئيساً لدولة إسلامية مستقلة. وتم، نتيجة لهذا «المزج» في أهداف الإسماعيلية، إرسال الدعاة الإسماعيليين الأوائل إلى مختلف الأماكن في مهماتهم الدعوية التبشيرية.

وثمة معلومات قليلة حول (سيرة) الدعاة الإسماعيليين الأقدم باستثناء أسمائهم وتفاصيل نزيرة عن نشاطاتهم في المقاطعات، تشير إلى تركيزهم على دعوة السكان المحليين إلى مذهبهم، على الرغم من أنهم استهدفوا بعض الأحيان حكاماً وأمراء محليين كانوا على استعداد لتقبّل تعاليمهم.[(١٨)] وقد يكون سبب قلة المعلومات هذه، أن الدعاة، أنفسهم، كانوا يعملون بشكل سري في أراضٍ عباسية، وأن الناس الذين كانوا يتحولون إلى مذهبهم كانوا مجبرين على ممارسة التقية لتجنب اضطهادهم. وقد يكون أيضاً، كما لاحظ بول ووكر، بسبب «أن الدعاة في هذه الولايات لم يحققوا أيّ نجاح سياسي دائم، ولذلك لا يُعرف سوى القليل حول جهود أعضائها من غير أهل العلم».[(١٩)] وتوجد معلومات أخرى عن الدعاة الذين برزوا في القسم الأخير من القرن عندما كانت الدعوة الإسماعيلية تجتذب تأييداً واسعاً في العالم الإسلامي. ومن أكثر هؤلاء الدعاة شهرة وبروزاً، حمدان قرمط، وعبدان، وزكرويه بن مهرويه، وأبو سعيد الجنابي، وعلي بن الفضل وابن حوشب (منصور اليمن). وكان لهؤلاء الدعاة تأثير كبير في أن أصبحت

(١٨) من أجل مسح لنشاطات الدعاة الإسماعيليين الأوائل في فارس، انظر مقالة شتيرن، 'The Early Isma'ili Missionaries' BSOAS ٢٣ (١٩٦٠)، ص ٥٦-٩٠؛ وأعيد طبعها في كتابه **دراسات في الإسماعيلية المبكرة** (ليدن - القدس، ١٩٨٣)، ص ١٨٩-٢٣٣.

(١٩) بول ولكر، *Early Philosophical Shiism:* The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani. (كمبردج، ١٩٩٣) ص ١٤.

الدعوة الإسماعيلية مؤسسة بشكل جيد في أجزاء من سوريا، والعراق، وفارس، والبحرين، واليمن، إضافة إلى مناطق بعيدة جغرافياً مثل ما وراء النهر في آسيا الوسطى، والسند في شمال غرب الهند، والمغرب في شمال إفريقيا. وانتقل الدعاة الإسماعيليون في تلك البدان، حيث اكتسبوا تابعية وتأييداً كبيرين، إلى تأسيس «دار للهجرة» تمكّنوا من خلالها من أن يكونوا بأمان من مضطهديهم؛ ولكن، لم يمكن الاحتفاظ طويلاً بمعظم تلك المواقع المحصنة، ولم تلبث أن هُجرت. ويبدو أن الداعية في العديد من تلك المناطق، غالباً ما أصبح الرئيس الفعّال لجماعته المحلية، يمارس عليها درجة هامة من السلطتين السياسية والقضائية، إما مباشرة أو من خلال مساعديه.

وإحدى الروايات، القليلة عن نشاط الدعوة الإسماعيلية المبكرة التي عاشت إلى يومنا هذا هي **كتاب العالم والغلام** لجعفر بن منصور اليمن.[٢٠] وصُنِّفَ هذا الكتاب في صورة حوار درامي، واعتمد على نموذج موضوع سعي الإنسان الشاب في سبيل الحقيقة، وطبقاً له فإن إدخال عضو جديد في الدعوة كان يتم وفق خطة محكمة، متضمناً تطوير رابطة شخصية وثيقة بين الداعي والمستجيب، مستتبعاً ذلك بتلقين متدرج في العقائد الإسماعيلية حتى يصل إلى الذروة المتمثلة بحفلة الدخول في المذهب، التي تقوم على قطع عهود متشددة من الولاء والسرية. والجانب الخطير في هذه العملية هو

(٢٠) صدرت حديثاً طبعة نقدية للنص العربي مع ترجمة إنكليزية وتعليقات لكتاب **العالم والغلام** لجيمس و. موريس بعنوان: The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue (لندن، ٢٠٠١) وكان جزء من النص تُرجم سابقاً من قبل إيفانوف بعنوان، 'The Book of the Teacher and the Pupil' **دراسات في الإسماعيلية الفارسية المبكرة** (ط ٢، بومباي، ١٩٥٥)، ص ٦١-٦٨؛ وجرى تحليلها من قبل كوربان في مقالته، L'Initiation ismaéliienne ou l'ésoterisme et le Verbe', Eranos Jahrbuch, ٣٩ (١٩٧٠) ص ٤١-١٤٢، وأعيد طبعه، في: *L'Homme et son ange* (باريس، ١٩٨٣) ص ٨١-٢٠٥.

تكليف الداعي الأكبر للشاب «بالأمانة» الإلهية، أي الواجب المفروض على كل عضو في الدعوة بنقل العلم الذي تلقاه وإيصاله إلى الناس الآخرين في أسرته، وجماعته، ومجتمعه. ويدل مجمل الحوار على أوليّة الوظيفة الدينية والتعليمية للدعوة الإسماعيلية. ومقارنة مع مهمة إدخال الأفراد إلى طريق الإسلام الباطني، فإن الطموحات السياسية للتنظيم قد مثّلت هدفاً وسيلة.

وهكذا، يمكن اعتبار «دور الستر» الفترة التكوينية للدعوة الإسماعيلية، وجرى خلالها بناء تدريجي وتوسع في التنظيم أديا إلى اعتناق أعداد كبيرة من الناس في مختلف أجزاء العالم الإسلامي إلى المذهب الإسماعيلي، إبان القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر. ويتمثل أحد العوامل الرئيسية في القبول الشعبي للدعوة الإسماعيلية المبكرة، في التوقعات التي أطلقها حول عودة محمد بن إسماعيل بصورة «المهدي أو «القائم» الذي سيحرر البشرية من الظلم والاضطهاد. ويبدو أن هذه الرسالة اجتذبت أتباعاً كثيرين بين الناس المحرومين اجتماعياً في المناطق الريفية والحضرية، ولا سيما البدو، والفلاحين، والحرفيين الذين تدهورت أوضاعهم الاقتصادية في ظل العباسيين. كما لقيت الدعوة الإسماعيلية تأييداً من المتعاطفين مع العلويين الذين أضمروا استياءً عميقاً ضد العباسيين لإنكارهم الشيعية التي ناصروها في الأصل، وسعوا باتجاه تأكيدٍ أقوى لحقوقهم الخاصة.

كان البرنامج السياسي - الاجتماعي للدعوة الإسماعيلية يتوقف على رسالتها الروحية التي منحت المؤمن معبراً إلى حقائق الدين الباطنية عن طريق وساطة الإمام، والتأويل المجازي للقرآن، وفهماً أخلاقياً لفرائض الشريعة، جنباً إلى جنب مع تخرصات فلسفية وكوزمولوجية متنوعة. وتختلف تعاليم الدعوة الإسماعيلية، في هذا الأمر، عن التفسير الفقهي المتزايد الانتشار للدين الذي ناصرته الدولة العباسية السنية. ولا يمكن إغفال حقيقة أن الدعوة الإسماعيلية اشتملت على جاذبية هامة باتجاه الطبقات الأكثر ثقافة في المناطق الحضرية أيضاً، وتتمثل بالعمل الموسوعي في الفكر

الفلسفي والعرفاني والصوفي الأكثر تأثيراً، **رسائل إخوان الصفاء**، التي تمت كتابتها في القرن الرابع/العاشر، وأقرّ التبحّر الحديث بإيحاءاتها الإسماعيلية، إن لم يكن بتأليفها أساساً.(٢١)

قدوم الدعوة الفاطمية

الحدث المهم في مسيرة الإسماعيلية المبكرة حوالى سنة ٢٨٦/ ٨٩٩، بادّعاء رئيس الدعوة الإسماعيلية، عبد الله (عبيد الله) بالإمامة لنفسه باعتباره سليلاً للإمام جعفر الصادق. وبرّر هذا الزعم بأن الضرورة حكمت عليه وعلى أجداده ستر نسبهم العلوي لتجنب اضطهاد السلطات وملاحقتهم لهم. وقيل إن عبد الله، باشهاره إمامته على الملأ بهذا الشكل وفي مراسلاته مع مختلف الدعاة عقب توليه قيادة الدعوة الإسماعيلية بفترة قصيرة، قد أغلق «دور الستر» وابتدأ دوراً تاريخياً جديداً هو «دور الكشف»، الذي أصبحت فيه هوية الأئمة الإسماعيليين معروفة علناً لجميع أتباعهم.

لم يلقَ قول عبد الله وجزمه بإمامته قبولاً مطلقاً من عامة أهل الدعوة الإسماعيلية. وعجّل مجيئه بعد أكثر من قرن واظب خلاله أسلافه على التأكيد أنهم «حجة» الإمام المستور، بظهور أزمة داخلية في بعض أقسام الدعوة. ويبدو أن القلق تركز، بين كبار الدعاة على الأقل، حول مسألتين أساسيتين: شرعية قول عبد الله بالإمامة؛ ومضامين ذلك بالنسبة إلى اعتقادهم برجعة محمد بن إسماعيل باعتباره المهدي - القائم، وهي عقيدة كانت الدعوة قد منحتها، حتى الآن، قبولاً غير مشروط.(٢٢) إلاّ أن اعتراف

---

(٢١) انظر: إيان ر. نيتون، **أفلاطونيون محدثون مسلمون: مقدمة إلى فكر إخوان الصفا** (لندن، ١٩٨٢)؛ سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العلوم الكونية الإسلامية** (كمبردج، ماس، ١٩٦٤)؛ ترجمه إلى العربية، سيف الدين القصير (دار الحوار، ١٩٩٠)، ص ٤٤-٧٤.

(٢٢) جمع ماديلونغ وحلل كمية ضخمة من البيانات حول هذه المسألة في مقالته التوليدية، 'Das Imamat' انظر أيضاً مقالة فرهاد دفتري «انشقاق رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة»، في مجلة *Studia Islamica*، ٧٧ (١٩٩٣)، ص ١٢٣-١٣٩.

الأكثرية في الدعوة الإسماعيلية بإمامة عبد الله، يوحي بأن هذا الزعم وجد تأييداً له من خلال مجادلة ودليل مقنعين. ولكن، على الرغم من هذه الأكثرية، ظلت هناك أقلية تشبثت باعتقادها برجعة محمد بن إسماعيل الوشيكة. وانشقت عن جسم الجماعة الإسماعيلية العام، وأصبحت تُعرف باسم القرامطة نسبة إلى أحد زعمائها، حمدان قرمط. وتحول القرامطة في السنوات التي تلت إلى حركة راديكالية متطرفة، وشنوا سلسلة من أعمال التمرد المحدودة ضد العباسيين في العراق وسوريا. وسرعان ما أصبحت هذه الاضطرابات العنيفة مصدر خطر على أمن عبد الله الخاص، فغادر السلمية سنة ٢٨٩/٩٠٢ قبل وقت قصير من حصار القرامطة لها وقتلهم لأقاربه. واتخذ عبد الله، وبصحبته ولده، أبي القاسم، وحاشية صغيرة من تابعيه، مساراً باتجاه الغرب عبر فلسطين ومصر إلى مدينة سجلماسة في المغرب (في مراكش اليوم). وحط رحاله فيها متخذاً زي تاجر، وما لبث أن اعتُقل عقب ذلك بفترة قصيرة وأُودع السجن على أيدي سلطات الأغالبة المحليين الذين كانوا يحكمون المنطقة اسمياً باسم العباسيين.

وعلى الرغم من هذه الانتكاسة، إلا أن قرار عبد الله بالتحرك إلى شمال إفريقيا كان مخطّطاً له بشكل جيد، حيث كانت الدعوة الإسماعيلية في المغرب حققت أعظم نجاحاتها في ظل الداعي أبي عبد الله الشيعي. وكان هذا الداعي، اليمني الأصل، قد أُرسل من قبل سيده ابن حوشب إلى المغرب سنة ٢٨٠/٨٩٣، وتمكن من تحويل بربر كتامة إلى المذهب الإسماعيلي باسم المهدي. واستفاد أبو عبد الله من نجاحه في كسب دعمهم له، بأن بدأ حملة من التوسع الجغرافي بلغت ذروتها سنة ٢٩٦/٩٠٩ باستيلائه على عاصمة الأغالبة، القيروان (في تونس اليوم)، وإطلاق سراح الإمام من سجن سجلماسة.[٢٣] وتم في السنة التالية إعلان عبد الله رسمياً

(٢٣) سُردت هذه الأحداث في رواية أولية رائعة دونها واحد من ثقات أبي عبد الله الشيعي =

أول إمام - خليفة للسلالة الفاطمية (سُميت كذلك نسبة إلى فاطمة، ابنة النبي محمد وزوجة الإمام علي)، واتخذ أيضاً اللقب الملكي «المهدي بالله»، الذي صار يعرف به في كتب التاريخ عموماً، وأنعم على ولده الأكبر أبي القاسم بلقب «القائم بأمر الله». وبتبنّيه لهذه الأسماء التشريفية، يكون المهدي قد اعترف بالتوقعات الإيسكاتولوجية وتلك المتعلقة بالمهدي المنتظر القوية المرتبطة به. وقد تم في مثل تلك الظروف تأسيس الدولة الفاطمية التي توسعت، مع مجريات السنوات الستين التالية، لتصبح واحدة من القوى السياسية الرئيسية في إسلام العصر الوسيط.(٢٤)

استمد الفاطميون سلطتهم من تحدّرهم من ذرية النبي وادعائهم بأنهم ورثة ميراثه الزمني والروحي، واعتبروا إعادة إحياء العالم الإسلامي وتوحيده جزءاً أساسياً من مهمتهم. وكان من الضروري لتحقيق هذا الهدف تأسيس دولة قوية وإحياء دعوة نشيطة قادرة على دعوة الناس وكسبهم إلى مذهبها. وانشغل الأئمة الخلفاء الفاطميون الثلاثة الأوائل، المهدي (ت. ٣٢٢/ ٩٣٤)، والقائم (ت. ٣٣٤/ ٩٤٦) .والمنصور (ت. ٣٤١/ ٩٥٣)، بتدعيم سلطتهم، ولا سيما في وجه معارضة السكان المحليين من السنة والخوارج، وصدّ محاولات العباسيين، وأمويي الأندلس، والبيزنطيين، زعزعة أركان الدولة الفاطمية. يضاف إلى ذلك، أن الدعوة الإسماعيلية، التي لم تكن قد شُفيت بعدُ من الانشقاق القرمطي في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي،

= في كتاب **المناظرات**، تح. وتر ماديلونغ ووولكر، **مقدم الفاطميين**: شاهد عيان شيعي معاصر (لندن، ٢٠٠٠).

(٢٤) أحدث عمل حول الفاطميين هو ما كتبه هاينز هالم، **امبراطورية المهدي: قيام الفاطميين**، تر. م. بونر (ليدن، ١٩٩٦)، وكتاب مايكل برت، **قيام الفاطميين: عالم البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي** (ليدن، ٢٠٠١)، وكلاهما يتناول الفترة المبكرة في شمال إفريقيا. ولقراءة شاملة للتاريخ الفاطمي، انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ١٤٤-٢٥٥.

تعرضت لانقسام آخر في المغرب بسبب نزاعات عقائدية بين صفوف المعتنقين الجدد للمذهب الإسماعيلي من السكان المحليين، وقرر الأئمة الخلفاء الفاطميون الأوائل، نتيجة لذلك، ممارسة سيطرة متشددة على الدعوة وعلى نشاطاتها،[٢٥] ولم تشهد الدعوة تجديداً للقوة وإصلاحاً متدرجاً، إلا في عهد الإمام المعز (ت. ٣٦٥/ ٩٧٥).

ومن العوامل الرئيسية في عملية إحياء «الدعوة» الفاطمية، صياغة العقائد الإسماعيلية في صورة متماسكة ومنظمة على يدي القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤)، داعي الدعاة وعالم الدين، والقاضي الفاطمي الكبير. وقد أخذ القاضي النعمان على عاتقه، في كتبه التي صنفها في ظل هداية الإمام المعز، مهمة صياغة مبادئ الشيعية الإسماعيلية في سياق الحقائق السياسية والخطاب الفكري لعصره. وكانت أكثر المساهمات ديمومة للقاضي النعمان عمله المميز في الفقه الإسماعيلي، **دعائم الإسلام**،[٢٦] الذي شدد فيه على شرعية السلالة الفاطمية وصحة الإسماعيلية كمذهب شيعي في الإسلام. وقد دعا، من خلال تأسيسه تفاسيره على القرآن، والأحاديث النبوية، وتعاليم أئمة الشيعة الأوائل، إلى التزام متوازن بجانبي الدين، الظاهر والباطن. وكلّف الإمام المعز القاضي النعمان بناءً على هذه الصياغات العقائدية، بتنظيم برنامج دوري من التعليم العام للفقه والعقائد الإسماعيلية، وإلقاء محاضرات خاصة بالتعليم الباطني سُميت «مجالس الحكمة»، كانت تقام في قصر الخليفة للإسماعيليين حصراً.[٢٧]

---

(٢٥) لمناقشة بعض المشكلات التي واجهها الفاطميون في شمال إفريقيا انظر: بول وولكر في مقدمته لكتاب، **مقدم الفاطميين**، ص ١-٥٩.

(٢٦) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، تح. أ. أ. فيضي (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦١)؛ وله ترجمة جزئية للمحقق نفسه، *The Book of Faith* (بومباي، ١٩٧٤).

(٢٧) ورد أقدم ذكر لهذه المجالس في ترجمة الداعي أبي عبد الله الشيعي الذي عقد هذه المجالس لتزويد الرجال والنساء بالحكمة والموعظة. انظر: هاينز هالم، «عهد =

شكّل الفتح الفاطمي لمصر سنة ٣٥٨/ ٩٦٩، العامل الأكثر حسماً في مسألة إعادة تجديد «الدعوة» الإسماعيلية، وأنبأ بظهور سلالة محلية وتحولها إلى قوة سياسية، واقتصادية، وعسكرية رئيسية، ومكن الفاطميين من أن يشكلوا، تحدياً خطيراً للهيمنة العباسية على العالم الإسلامي. وربما باشر الإمام المعز من أجل هذا الهدف ببرنامج طموح من التطوير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، تضمن تأسيس عاصمة الفاطميين الجديدة، مدينة القاهرة (القاهرة المعزية نسبة إلى الإمام المعز) بجامعها الكبير، الأزهر، وإنشاء المدارس، والمعاهد، والمكتبات، والمشافي، وبناء الطرقات والجسور، إضافة إلى التوسع في التجارة. ولجأ الفاطميون من أجل تجنب النزاعات الدينية والمذهبية، ولعدم تكرار ما واجهوه في المغرب، إلى تشجيع التسامح الديني بين الطوائف الإسلامية واليهودية والمسيحية في مصر، وكذلك بين المسلمين السنة والشيعة. وأولى الفاطميون حيزاً كبيراً من اهتمامهم ورعايتهم للفنون والعلوم، وأدت سياستهم تلك إلى تشجيع العلماء والشعراء والفنانين للمجيء إلى القاهرة. وكان لهذه الإصلاحات، بمرور الوقت، أثر في توليد مستوى من الازدهار المادي لم يسبق له مثيل منذ الفتح العربي لمصر قبل ذلك بثلاثة قرون، وفي تحويل القاهرة إلى أحد المراكز الثقافية والفكرية الرائدة في العالم الإسلامي. ومكّن الدخل المتزايد للدولة الفاطميين من تجنيد جيش قوي وأسطول هام ساهما في توسيع رقعة أراضيهم شرقاً باتجاه فلسطين، وسوريا، والحجاز.

كان على سياسة التوسع الجغرافي الفاطمية أن تقدم بالضرورة على

= الولاية الإسماعيلي و«مجالس الحكمة» في أزمنة الفاطميين»، في: دفتري، (تحقيق)، **فكر الإسماعيليين وتاريخهم في العصر الوسيط** (كمبردج، ١٩٩٦)، ص ٩٩-١١٥، والترجمة العربية بعنوان **الإسماعيليون في العصر الوسيط**، تر. سيف الدين القصير (دار المدى، دمشق، ١٩٩٩)

حسابات استراتيجية للظروف السياسية والاقتصادية والعسكرية المتغيرة، وتطلبت هذه الإستراتيجيا من الأسرة الحاكمة، أولاً وقبل أي شيء، كسب عقول الناس العاديين وقلوبهم وإمالتهم إلى المذهب الإسماعيلي داخل وخارج أراضيهم معاً. وقد كان دور «الدعوة» خطيراً على هذه الاستراتيجيا، كما هو واضح، وأخذ الأئمة الخلفاء الفاطميون على عاتقهم القيام بعدد من الإجراءات، من بينها، وأكثرها تأثيراً تطوير «الدعوة» إلى واحدة من المؤسسات العامة الرئيسية للدولة، توازي الهرميتين الإدارية والعسكرية. وكما كانت الحالة في المغرب، تولى داعي الدعاة (أُطلق عليه لقب «باب») منصب قاضي القضاة، وأضيفت إلى سلطاته المسؤولية الرسمية في إدارة سياسات الدولة الدينية والفقهية لجميع الطوائف الإسلامية والمسيحية واليهودية. وقد تطلّبت تعقيدات هذه المهام إعادة تأهيل هامة في مواقف «الدعوة»، وفي تجنيد الطبقة المهنية من الفقهاء من غير الإسماعيليين وعلماء السنة. ولكن السؤال عن كيفية نشر الدعوة الإسماعيلية على تكييف نفسها على شغل وظيفة المؤسسة العامة واستجابتها لحاجات مجتمع متعدد الأديان، بقي الجانب الغامض من التاريخ الفاطمي، ولم يجر حوله سوى القليل من الأبحاث حتى هذا التاريخ.(٢٨)

وركز الفاطميون على تدريب الدعاة الإسماعيليين، وعلى التعليم العام بصورة عامة. وأجاز الإمام العزيز بالله (ت. ٣٨٦/٩٩٦) في سنة ٣٧٨/ ٩٨٨، توسيع الجامع الأزهر ليصبح مركزاً لدراسة علوم الدين. وأسس الإمام الحاكم بأمر الله (ت. ٤١١/١٠٢١) وفي سنة ٣٩٦/١٠٠٥ معهداً

(٢٨) لمناقشة بعض المشكلات المتعلقة بالدعوة الفاطمية كمؤسسة دولة، انظر: مقالة بول وولكر، «الدعوة الإسماعيلية في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم»، في: Journal of the American Center in Egypt، ٣٠ (١٩٩٣) ص ١٦١-١٨٢؛ وكتاب المؤلف نفسه: **حميد الدين الكرماني: الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم** (لندن، ١٩٩٩)؛ والترجمة العربية، سيف الدين القصير (دار المدى، دمشق، ٢٠٠١).

مستقلاً، سمي دار العلم، كانت إحدى وظائفه الأساسية تدريب نخبة من كوادر الدعاة بعلوم متقدمة من العلوم غير الدينية، كالفلسفة، والطب، والفلك، والرياضيات، وفقه اللغة. وأدت إعادة إحياء «مجالس الحكمة» التي كانت تُعقد أسبوعياً في قصور الفاطميين، دوراً مهماً في إيصال شكل حصري من التعليم الأكثر تخصصاً إلى الإسماعيليين. وتروي المصادر أيضاً أن «مجالس» أخرى كانت تُنظَّم خصوصاً للنساء وموظفي البلاط وبعض الحضور ممن كانوا على ارتباط بالدعوة.

وعلى الرغم من أن هناك معلومات قليلة حول محتوى المنهاج ومجال هذه البرامج التدريبية للدعوة، إلا أنه يبدو أن نسبة جيدة من الطلبة الذين وفدوا إلى القاهرة من أجل دراساتهم المتقدمة، جاؤوا من بلدان مختلفة على أساس من كفاءاتهم الفكرية والتزامهم بالدين. وشكلت سنوات إقامتهم القليلة في القاهرة فترة من الدارسة المكثفة والبحث الفكري، حيث كان الدعاة يعودون عادة إلى بلدانهم الأصلية لمتابعة مهماتهم. وتشير رسالة فاطمية فريدة حول «الدعوة»، تحت عنوان **الرسالة الموجزة** للداعي أحمد النيسابوري (أو النيشابوري) الذي اشتهر قرابة نهاية القرن الرابع/العاشر، إلى أنه كان على الداعي الذي يُتم تدريباً كاملاً، امتلاك عدد من الفضائل والصفات الاستثنائية. وتقول هذه الرسالة:

> يجب على الداعي أن يجمع في شخصه جميع الصفات والملكات المثالية التي يمكن أن نجدها متفرقة عند أناس من مهن ومشارب مختلفة. وعليه امتلاك صفات الفقيه المتمكن لأن غالباً ما يكون عليه العمل كقاضٍ؛ وعليه أن يكون صبوراً، وعالماً، وذكياً، وصاحب رؤية نفسية، وأمانة وشخصية أخلاقية رفيعة، وحكمة سديدة. . . إلخ. وعليه التحلي بخصال القادة كقوة الإرادة، والكرم، والملكة الإدارية، والكياسة، والتسامح، وأن يتحلى بصفات الكاهن الرفيعة، لتولّي قيادة أتباعه في صلاتهم الباطنية.

وعليه أن يكون أميناً لا يزيغ وموثوقاً لأنه مؤتمن على أغلى شيء وهو خلاص نفوس أناس كثيرين. كما عليه أن يكون مجاهداً حقيقياً في قلبه، ومحارباً في سبيل الدين، وعلى استعداد للتضحية بحياته وبكل شيء في سبيل دين الله.(٢٩)

ويصعب تحديد إلى أي مدى كانت البرامج الأكاديمية للدعوة الفاطمية موضوعة على نموذج التوصيف هذا للداعي المثالي، ولكن صورة النيسابوري تلتقط بوضوح المنظورات الفكرية، والأخلاقية، والروحية التي أمدّت التنظيم بالمعلومات وساهمت في نجاحه في العديد من أنحاء العالم الإسلامي. وتتعارض هذه الصفات للدعاة الإسماعيليين مع النظرة المبسطة للداعي الإسماعيلي التي غالباً ما جرى تداولها في البحث الغربي، باعتباره «الداعية» أو «العميل السياسي»، أو «الثوري» المنكب على تقويض السلطات في كل مكان، وهي الصورة التي أُعطيت مفعولاً رجعياً، ووجدت إلهاماً لها في الحركات السياسية العصرية أكثر من تأثرها وتأثيرها في حقائق التاريخ الإسلامي. وما يجري تجاوزه في معظم الدراسات في الغالب هو طبيعة الدعوة الإسماعيلية ذات الصبغة الروحية والفكرية العميقة، والتي كان همها الرئيسي دعوة الناس إلى طلب العلم وخلاص نفوسهم؛ وليس إدراكها الصحيح ولا اعترافها بالوظيفة الداخلية للدعوة داخل الجماعة الإسماعيلية باعتبارها مؤسسة للتعليم والبحث العلمي. وفي الحقيقة، فقد أدى تركيز الدعوة الإسماعيلية على الإنجازات الفكرية والروحية إلى ظهور عدد من كبار الفقهاء، وعلماء الدين، والفلاسفة، والشعراء ذوي المعارف العالية الذين

(٢٩) أحمد النيسابوري، **الرسالة الموجزة في شروط الدعوة الهادية**؛ وردت اقتباساً عند هاينز هالم، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (لندن، ١٩٩٧)، ص ٦٣-٦٤، والترجمة العربية، سيف الدين القصير، (دار المدى، دمشق، ١٩٩٩)، ص ١٠٣-١٠٤. ويوفر هذا العمل لهالم نفسه رواية مفصلة ومسهبة عن تنظيم الدعوة الفاطمية في ظل الفاطميين.

قدموا مساهمات هامة إلى الفكر الإسماعيلي، وإلى مجالات متنوعة من الثقافة الإسلامية عموماً. يعتبر جعفر بن منصور اليمن (ت. ٣٤٥/ ٩٦٥)، والقاضي النعمان (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤)، وأبو يعقوب السجستاني (ت. ٣٨٦/ ٩٩٦)، وحميد الدين الكرماني (ت. ٤١٢/ ١٠٢١)، والمؤيد في الدين الشيرازي (ت. ٤٧٠/ ١٠٧٨)، وناصر خسرو (ت. ٤٦٥/ ١٠٧٢)، ومن بين الأكثر بروزاً من الدعاة العلماء الذين لخّصت أعمالهم المنجزات الفكرية الفاطمية.

أصبحت الهرمية الروحية للدعوة (حدود الدين) بفضل هؤلاء العلماء الإسماعيليين محبوكة بصورتها النظرية بشكل أفضل. فالبنية الرسمية للتنظيم في مصر كانت بنية متطورة عن النظام المبكر لحقبة ما قبل الفاطميين، وقد جرى فهم الدعوة الإسماعيلية وقبولها باعتبارها نظاماً وحيداً متماسكاً من المراتب الممتدة من الأرض إلى السماء، يتمثل محوره الأفقي بشخصيات بشرية، ومحوره الشاقولي بكائنات سماوية. وجرى ربط مجمل النظام رمزياً بمنهج كوزمولوجي من الأفلاك والنجوم والكواكب من العصر الوسيط. وانسجاماً مع زعم الدعوة استمرارية المهمة النبوية، فقد ترأس النبي محمد، باعتباره «الناطق» صاحب الشريعة أو الرسول - النبي، حدود الدين على المستوى الأرضي في حقبة الإسلام الجارية. وجاء بعده الإمام علي باعتباره «الوصي» خليفة النبي المباشر، ويسمى أيضاً «الصامت» بسبب من وظيفته الباطنية. وتمت مطابقة مرتبتي «الناطق» و«الوصي» على المستوى الكوزمولوجي لـ«الحدود» بالعقل الكلي والنفس الكلية. وكان الإمام - الخليفة الفاطمي، الرئيسَ المطلق لـ«الدعوة» طوال فترة إمامته، ولا تتم جميع التعيينات الرفيعة المستوى في الهرمية إلا بموافقة شخصية منه. ويلي الإمام في الرتبة «داعي الدعاة»، وهو الرئيس الإداري لـ«الدعوة»، ويُشار إليه بـ «الباب» في المصادر الإسماعيلية بسبب من دنوّه من الإمام. وعلى الرغم من وجود الكثير من التباين في المصادر بخصوص عدد المراتب المختلفة

للهرمية، وتسمياتها ووظائفها، فقد لخّص لنا عالم الدين الفاطمي والفيلسوف حميد الدين الكرماني البنية الأساسية لـ «حدود الدين» بصورة مبسطة في كتابه **راحة العقل**(٣٠) على النحو التالي:

أ - الناطق - الرسول - النبي الذي يفتتح حقبة تاريخية جديدة ذات رسالة دينية (شريعة): ينطق ويبلغ الوحي الإلهي (التنزيل) بصورته الظاهرة (الظاهر) إلى الناس.

ب - الوصي: وهو وصي النبي وخليفته، ويسمى أيضاً «الأساس» و«الصامت» وينبوع «التأويل» و«الباطن» للوحي النبوي.

ج - الإمام: وهو خليفة «الوصي» بسلطة روحية وزمنية على الأمة؛ والإمام الحاضر له علم كامل بجانبي الدين، الباطن والظاهر.

د - الباب: وهو الباب إلى الإمام، وله مركز «داعي الدعاة» بوصفه الرئيس الإداري لـ «الدعوة».

هـ - الحجة: وهو حجة الإمام، ويُعتبر واحداً من الدعاة الجزائر (مفردها جزيرة) الاثنتي عشرة للدعوة؛ ويسمى أيضاً النقيب، واللاحق أو اليد في الأدب الإسماعيلي المبكر.

و - داعي البلاغ: وهو مساعد رئيسي للحجة، ويقوم بإجراء المراسلات مع مقر قيادة الدعوة في العاصمة الفاطمية.

---

(٣٠) حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تح. محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي (القاهرة، ١٩٥٣)؛ وتح. مصطفى غالب (بيروت، ١٩٦٧)، كما ورد الاقتباس عند كوربان، «**المظهر الإلهي» في الزمن الدوري**، ص ٩٠-٩٤. وخلافاً للسجستاني وغيره من المفكرين الإسماعيليين الذين ربطوا هرمية الدعوة بالنموذج الفيضي للأفلاطونية المحدثة للكون (الله، العقل، النفس... إلخ)، فقد استخدم الكرماني نظام أرسطوطاليس في العقول العشرة، مستمداً إياها من الفيلسوف الفارابي. لمزيد من التفاصيل انظر: بول ووكر، **حميد الدين الكرماني**، ص ٨٩-٩٨.

ز - الداعي المطلق: وله صلاحية واسعة في الميدان وفي تلقين المستجيبين في المستوى الباطني الأعلى للعقائد الإسماعيلية.

ح - الداعي المحصور: وهو مساعد للداعي المطلق وله صلاحية محدودة في تلقين المستجيبين في المستوى الظاهري الأدنى للعقائد الإسماعيلية.

ط - المأذون الأكبر: وله وظيفة أخذ «العهد» أو «الميثاق» على المستجيب.

ك - المأذون المحصور: وهو مساعد للمأذون الأكبر ووظيفته دعوة الأفراد إلى المذهب.

ويجب ألاّ تضلنا الطبيعة التلقينية والهرمية والتنظيمية لـ «الدعوة» عن الاعتقاد أنها كانت مؤسسة نخبوية معزولة عن الأعضاء العاديين في الجماعة الإسماعيلية. وقد كان مطلوباً من جميع المتحولين إلى المذهب أن يُلقّنوا الدعوة بشكل رسمي، ويقطعوا عهداً بالولاء لإمام الزمان. وكانوا بأدائهم هذا الفعل الطقسي «المعظم»، يتحولون إلى «مستجيبين» أو «مؤمنين»،(٣١) وهي وضعية لم تكن تمثل رتبة مميزة في الهرمية، ولكنها كانت تتطلّب تسليماً مطلقاً للإمام ودعوته. والحقيقة أن، مكّنت الغالبية العظمى من الإسماعيليين في مختلف أجزاء العالم الإسلامي آلية «الدعوة» هذه تحديداً من أن تستديم في رباط روحي مع الإمام الذي يمكن كثيراً ألاّ تراه وتلتقي به بشكل محسوس. لقد شخّصت «الدعوة» وتضمنت الوجود الحي للإمام وتعاليمه. وهكذا، كان بإمكان أي إسماعيلي، من الفلاح البسيط أو رب البيت إلى أكبر الدعاة رتبة، اعتبار نفسه جزءاً من «أهل الدعوة».

ونظمت «الدعوة» الفاطمية نشاطاتها الإدارية وقسمت العالم إدارياً إلى

---

(٣١) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٢٣١-٢٣٢.

اثنتي عشرة منطقة (جزيرة). ويترأس كل «جزيرة» «حجة» كان عليه، في الوقت الذي يتمتع فيه باستقلال كبير ضمن منطقة نفوذه، أن يرفع تقاريره إلى مقر قيادة «الدعوة». ويذكر م.س. شتيرن مراسلات منتظمة ووصول مبعوثين إلى القاهرة كان الدعاة في الأقاليم النائية يرسلونهم محمَّلين بالمساهمات المالية (أعمال أو قربان) التي كانت تُجمع من الجماعة.[٣٢] ولم يكن من المحتمل أن يُعيَّن جميع «الحجج» لكل المناطق دفعة واحدة في أيّ من الأوقات، ما دامت حظوظ الدعوة الفاطمية تزدهر أو تخبو في المناطق المختلفة وفقاً للظروف المحلية، وما دامت شبكة عملها في بعض الأماكن الأخرى تُجتثُّ بشكل دائم.[٣٣]

وشكّل العهد الطويل لما يقرب من ستة عقود للإمام - الخليفة المستنصر بالله، الذي اعتلى سدة الخلافة سنة ١٠٣٦/٤٢٧، مفترقاً حاسماً في تاريخ السلالة الفاطمية. فبالإضافة إلى فقدان الفاطميين أراضيهم في المغرب، تعرّض الاقتصاد المصري للخراب بفعل المجاعة التي أصابت مصر ودامت عدة سنوات بسبب تدني مستوى مياه النيل. إلا أن التهديد الأكثر خطورة للفاطميين جاء من حركات التمرد العسكرية والصراعات الإثنية بين فرق المرتزقة المتنوعة في الجيش، التي ضمت البربر، والترك، والديالمة، والسودانيين، والأرمن، وكانت غالبيتهم تفتقر إلى أي رباط عقائدي من أي نوع مع المذهب الإسماعيلي. وحدثت نتيجة هذه الانتفاضات، زيادة كبيرة في قوة القوات الأرمنية المنتصرة بقيادة بدر الجمالي، وبدأ بممارسة تأثير مفرط على الإدارات المدنية والعسكرية، بما في ذلك تدخله في شؤون

(٣٢) شتيرن، **دراسات في الإسماعيلية المبكرة**، ص ٢٤٩.

(٣٣) حول التغير في مصير الدعوة الإسماعيلية خارج الدولة الفاطمية، انظر: دفتري في مقالته، «الدعوة الإسماعيلية خارج حدود الدولة الفاطمية». في: Marianne Barrucand, ed, L'Egypte fatimide, son art et son historie (باريس، ١٩٩٩)، ص ٢٩-٤٣.

«الدعوة» نفسها. وعلى الرغم من أن السلام والازدهار استعيدا إبان العقدين الأخيرين من عهد المستنصر، إلا أن قائد الجيش الجديد، الأفضل بن بدر، كان قد حقق، بحلول زمن وفاة المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤، سلطة كافية مكنته من تحديد خلافة المستنصر عن طريق دعم ولده الأصغر، المستعلي، بدلاً من ولده الأكبر وولي عهده، نزار. وفرّ الأخير من العاصمة إلى الإسكندرية حيث أُعلن خليفة بلقب «المصطفى لدين الله»، ولكن، قُبض عليه بعد فترة قصيرة، وأُعدم في القاهرة. وهناك روايات مختلفة للأحداث التي أدت إلى هذه الأزمة، إلا أن عواقبها كانت بعيدة الأثر على الإسماعيليين.[٣٤] فقد عجّلت في انشقاق كبير بين أتباع كل من نزار والمستعلي، وقسمت «الدعوة» إلى فرقتين متنافستين تتبعان خطين مختلفين من الأئمة. كما نالت سلطة الخلافة الفاطمية صفعة شديدة، تحوّل من أثرها الخلفاء المستعليون في القاهرة إلى حكام صوريين تحت سلطة سلسلة من الديكتاتوريين العسكريين، وساهمت بالنتيجة في انهيار الدولة سنة ٥٦٧/ ١١٧١، مع استيلاء صلاح الدين (الأيوبي) على السلطة المطلقة التي مكّنته من إقامة السلالة الأيوبية في مصر، واستعادة الإسلام السني ديناً رسمياً للدولة.

---

(٣٤) انظر شتيرن في مقالته، «رسالة الخليفة الفاطمي الآمر (الهداية الآمرية): تاريخها وهدفها»، في: مجلة *JRAS* (١٩٥٠)، ص ٢٠-٣١.

الفصل الثالث

الدعوة الإسماعيلية النـزارية

كان لتقسيم الدعوة الفاطمية بين النزاريين والمستعليين، أثر عميق في كل المناطق التي عملت فيها الإسماعيلية سابقاً كحركة موحدة ومنظمة مركزياً. ففي حين قبل معظم الإسماعيليين في مصر واليمن والهند وسوريا المستعلي إماماً - خليفة، تمسكت الدعوة في فارس والعراق وأجزاء من سوريا بخلافة نزار، وقطعت بذلك علاقاتها فعلياً مع القاهرة. وبدأ الإسماعيليون النزاريون منذ ذلك الحين، يديرون «دعوتهم» المستقلة، وطوروا تقاليدها الفكرية والأدبية الخاصة المميزة، في الوقت الذي عملوا فيه على أن تظل أمينة على الرؤية السياسية والروحية الأصلية للفاطميين. فـ«الدعوة» الإسماعيلية النزارية، وليس «دعوة» المستعليين، هي مادة بحثنا في هذا الفصل.[1]

حسن الصباح وقيام «الدعوة» الإسماعيلية النزارية

في المحافظة على الحيوية والتماسك اللذين حققتهما الدعوة الفاطمية

---

(١) ينقسم الإسماعيليون المستعليون اليوم إلى فرعين رئيسيين: الداودية والسليمانية، ويعيشون في اليمن والهند بشكل أساسي. ولمراجعة تاريخهم، انظر: دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيلية**، ص ١٠٨-١١٤، ١٨٥-١٩٣.

قبل وفاة الإمام - الخليفة المستنصر، خلافاً للإسماعيليين المستعليين المصريين الذين لم يقدروا على تحرير أنفسهم من الديكتاتورية العسكرية والتحزبات الداخلية، نجح النزاريون ويعود الفضل في ذلك، إلى حد كبير، إلى الداعي حسن الصباح، الذي يحتل موقعاً منفرداً في التاريخ النزاري الإسماعيلي كمنظم بارز للدعوة النزارية. لم تُكتب النجاة للمصدر الأساسي حول حياة حسن، **سر ذشت سيدنا (سيرة سيدنا)**، لكن مقتطفات مطولة منه لا تزال محفوظة في مصادر غير إسماعيلية، ولا سيما تواريخ الجويني ورشيد الدين.

وُلد حسن الصباح، في قم، أواسط فارس، في منتصف القرن الخامس/الحادي عشر من أسرة شيعية اثني عشرية وحصل على تعليمه الأولي في مدينة الري المجاورة التي كانت وقتها مركزاً رئيسياً للنشاطات الإسماعيلية. وفي السابعة عشرة من عمره تحوّل إلى الشيعية الإسماعيلية وأُدخل في الدعوة الفاطمية. وسرعان ما لفتت مواهبه وفطنته انتباه داعي دعاة المنطقة، عبد الملك بن عطاش، الذي بعث به إلى القاهرة سنة ٤٦٩/ ١٠٧٦، حيث أمضى ثلاث سنوات إبان عهد المستنصر. ولم تكن الميول الدقيقة لثقافة حسن ونشاطاته في مصر واضحة كفايةً، إلا أن دعمه الواضح لولي عهد الإمام، نزار، جرَّ عليه عداوة قائد الجيش والوزير، بدر الجمالي، الذي دبّر طرده من البلاد حوالى سنة ٤٧٤/ ١٠٨١.

أمضى حسن السنوات التسع التالية لعودته إلى فارس، يرتحل بكثافة بصفته داعياً ويزور مراكز التجمعات الإسماعيلية في طول البلاد وعرضها، وهي التي كانت تحت حكم السلاجقة عندئذٍ. ويتحدر السلاجقة، من سلالة قوية من أصل تركي في آسيا الوسطى، وقبضوا على السلطة من البويهيين في بغداد سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥، وأحكموا سيطرتهم على الخلافة العباسية. وسعى سلاطين السلاجقة، باعتبارهم مدافعين غيورين عن الإسلام السني، إلى فرض رؤيتهم الخاصة للإسلام على جميع المسلمين تحت حكمهم،

فاضطهدوا الشيعة، ولا سيما الإسماعيليين، بشكل كبير. كما انتهجوا سياسة حربية عدوانية وانحيازاً ضد الفاطميين المصريين، ونجحوا في ما بعد في طرد قواتهم من سوريا وفلسطين. أما في فارس، التي احتلها السلاجقة قبل دخولهم بغداد، فقد كان الغزاة الأتراك ممقوتين أكثر بين السكان السنة والشيعة على السواء، بسبب حكمهم المستبد.

ولعل رحلات حسن الصباح في هذا المناخ السياسي والديني الفائق التقلب، هي ما أقنعه بأن الإسماعيليين كانوا معرضين للخطر، الأمر الذي تطلّب من الدعوة اتخاذ إجراء عاجل لحماية الجماعة. فشرع يفتش عن موقع قوي يمكن الدفاع عنه ويجعل منه قاعدة لعملياته. ووقع اختياره على آلموت، وهي حصن جبلي منيع لا يرام تقريباً، وناءٍ في رودبار من منطقة الديلم شمال فارس وتسيطر عليه قوات موالية للسلاجقة. وبعد تحويل حاميتها والسكان المحليين إلى المذهب الإسماعيلي، استولى حسن وعدد صغير من رفاقه الدعاة على آلموت من دون إراقة دماء سنة ٤٨٣/ ١٠٩٠. وقد وفّر نجاح هذه المخاطرة الجريئة نقطة انطلاق للإسماعيليين الفرس للسيطرة في السنوات التالية على عدد كبير من الحصون ذات المواقع الاستراتيجية، والبلدات والقرى في المناطق المجاورة في رودبار وقوهستان جنوبي خراسان.

دفع عجز قادة السلاجقة المحليين عن صد الحركة الإسماعيلية، السلطان السلجوقي ملكشاه إلى إرسال عدد من الحملات العسكرية ضد الإسماعيليين، وهي حملات كانت فاشلة في معظمها. وواصل الإسماعيليون تقوية المناطق الخاضعة لسيطرتهم وتوسيعها، وتمكنوا في بحر سنوات قليلة بعد سقوط آلموت في أيديهم، من تأسيس ما يمكن تسميتها دولة إقليمية مستقلة ذاتياً خاصة بهم، مؤلفة من حصون كبيرة وصغيرة متبعثرة عبر الأجزاء الشمالية والشرقية من فارس، وضمن نطاق الهيمنة السلجوقية.

ولا يبدو أن الثورة الإسماعيلية ضد السلاجقة كانت حدثاً تلقائياً، بل

كانت حركة مخططة ومنسقة قام بتهيئة الظروف الملائمة لها حسن الصباح ورفاقه الدعاة، قبل احتلال آلموت بوقت طويل. ومن المحتمل أن هذه السياسة قد تمت الموافقة عليها حينئذٍ من قبل مقر قيادة الدعوة الفاطمية في مصر. وطبقاً لمصادر نزارية، فإن خط أئمتهم لم ينته بمقتل نزار، ولكنه استمرّ من خلال أحد أولاده أو أحفاده الذين اصطحبهم مؤيدوه من مصر إلى فارس. لكن بقيت هويته ومكان إقامته سريين ومستورين عن عامة الناس، ربما بسبب التهديد السلجوقي للجماعة. وتمّ في ظل الغياب الظاهري للإمام، الاعتراف بحسن الصباح حجة له وزعيماً بالنيابة للدعوة النزارية. وهكذا بدأت، في تقدير الإسماعيليين لتاريخهم، دورة جديدة من أئمة الستر مشابهة لـ «دَور الستر» في فترة ما قبل الفاطميين، وأصبحت الحجة والدعوة سلسلتي الارتباط بين الإمام وأتباعه.

استمر حسن الصباح، في مجرى العقدين التاليين، باستراتيجيا تكثيف نشاطات الدعوة وتوطيد الدولة الإسماعيلية في الديلمان وقوهستان، إضافة إلى مد نفوذها إلى إقليمي خوزستان وفَارْس في إيران، وصولاً إلى العراق وسوريا. وعلى الرغم من العديد من المذابح للسكان الإسماعيليين في المناطق الحضرية وسقوط بعض حصونهم، مثل شاه دِز قرب أصفهان سنة ٥٠٠/١١٠٧، إلا أن الدعوة النزارية لم تلق رادعاً لسعيها نحو الاستقلال عن الحكم السلجوقي. ويُقدَّر أن الإسماعيليين كانوا يسيطرون، في أوج قوتهم، على ما يقرب من ٢٠٠ قلعة وحصن إضافة إلى الكثير من البلدات والقرى في المناطق المجاورة.[٢] وكانت معظم هذه الحصون تتموضع في أماكن استراتيجية، والبعض منها فوق قمم صخور ضخمة ترتفع عالياً فوق

(٢) اعتمد هذا التقدير على المسح الآثاري للقلاع الإسماعيلية في إيران، وهو لبيتر ويللي مؤلف **قلاع الحشاشين** (لندن، ١٩٦٣)، اعتماداً وهو يكتب حالياً كتاباً جديداً أكثر شمولية للنتائج التي توصل إليها.

هضبة مسطحة، تعززها أسوار ضخمة، ومقاتلات، وأبراج مراقبة، وأنفاق، وتحصينات أخرى، مما جعل منها أمكنة تستحيل مهاجمتها من قوات الخيالة أو المشاة. وجعل الإسماعيليون أيضاً قلاعهم ذات اكتفاء ذاتي بالطعام والماء، فبنوا أقنية ري وصهاريج ماء جوفية، الأمر الذي مكنهم من الصمود أمام حصارات مطولة. وأكبر هذه المراكز فضلاً عن آلموت، لمسار في رودبار، وجيردكوه قرب دامغان، وقائين في قوهستان، وأصبحت بحكم الواقع مدناً محصنة قائمة بذاتها، تمثل كل واحدة منها «داراً للهجرة»، أي ملجأ للإسماعيليين الهاربين من الاضطهاد والمذابح في مختلف نواحي البلاد. وزُوِّدت القلاع الرئيسية بمكتبات كبيرة، ساعدت على استمرار التعليم والبحث. على الرغم من غوائل الحرب والعزلة عن بقية العالم.

ولا شك في أن الإسماعيليين تمكنوا، بفضل هذه الشبكة المكثفة من الحصون عموماً، من الصمود أمام هجمات عسكرية متكررة على أيدي قادة سلاجقة توالوا على مدى فترة طويلة من الزمن. وربما كان السبب في هذا الإنجاز قيادة حسن الصباح البارزة وعدد من الدعاة الأكفاء الآخرين مثل كيا بوزورك أوميد، وحسين قائيني، والرئيس مظفر، وأحمد بن عطاش. وساهم هؤلاء الدعاة على تقوية الدعوة داخل نطاق سيطرتهم المحلية، وجعلها قادرة على تعبئة الجماعة الإسماعيلية بمزيج من الإحساس بالتضامن والتضحية، وتحويلها إلى قوة استطاعت الصمود في وجه الهجمات السلجوقية. وعلى الرغم من أننا نفتقر إلى روايات حول الجهود التنظيمية والإدارية الكثيفة التي ساهمت في هذا النجاح، إلا أنه لم يمكن تحقيق ذلك من دون الاعتماد على تنظيم فائق الانضباط وموارد بشرية ومادية لجماعة متحدة تحت سقف قضية مشتركة.

ويعود نجاح الإسماعيليين أيضاً إلى الضعف التدريجي الذي حل بقوة حكام السلاجقة، ونجم عن نزاعات حول خلافة الحكم وصراعات بسبب توزيع النفوذ والسلطة على الأقاليم، كانت تنفجر دورياً بين مختلف الأمراء

والقادة السلاجقة، ولا سيما بعد وفاة السلطان ملك شاه سنة ٤٦٥/١٠٧٣. وثمة عامل آخر عمل في صالح الإسماعيليين، تمثل في التأييد الضمني لهم من مختلف الطبقات في المجتمع الفارسي التي كانت تمقت الأتراك السلاجقة باعتبارهم غزاة غرباء لبلادهم.[٣] وجرى إضعاف سلطة السلاجقة أكثر على أيدي الإسماعيليين باغتيال بعض من قياديي مناوئيهم في الإدارة والجيش. ولا ضرورة هنا لمراجعة الخرافات والأساطير العديدة التي نشأت في العالمين الأوروبي والإسلامي من العصر الوسيط، حول هذا الجانب من الصراع الإسماعيلي، أشار إليها فرهاد دفتري وتحدث عنها باستفاضة،[٤] وتكفي الإشارة إلى أن الإسماعيليين استخدموا استراتيجيات متنوعة، عسكرية ودبلوماسية، كوسائل لردع قادة السلاجقة عن سياستهم في استئصال الجماعة. وفضّلَ الإسماعيليون كقاعدة عامة، الدبلوماسية والمفاوضات مع مناوئيهم وليس المواجهات العسكرية الشاملة.[٥]

وكان حسن الصباح نجح، بحلول زمن وفاته سنة ٥١٨/ ١١٢٤، في إنشاء دولة إسماعيلية مستقلة تكونت من شبكة من الحصون المتبعثرة عبر فارس. وكان قادراً - وهو الذي عُرف بمؤهلاته القيادية والتزامه الديني ودهائه السياسي وإخلاصه لقضيته من خلال استراتيجيات نادراً ما جرى استخدامها بتلك الفعالية، سواء قبله أم بعده. ولم تقتصر مواهبه على الشؤون العسكرية، بل كان أيضاً عالماً وشاعراً وكاتباً حاذقاً صنف رسالة أصيلة رفيعة المستوى حول عقيدة «التعليم»، (العلم المرجعي للإمام). ومن سوء الطالع أن النص الأصلي

---

(٣) فرهاد دفتري، «حسن الصباح وأصول الحركة الإسماعيلية النزارية» في: دفتري (تح)، **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، ص ١٨٤؛ **ومختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص ١٢٥.

(٤) دفتري، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين**.

(٥) لتقييم هذا الأسلوب من القتال للإسماعيليين، انظر: هدجسون، **نظام القتلة**، ص ١١٠-١١٥.

بالفارسية لهذه الرسالة، لم يصلنا إلا بصورة مجتزأة ملخصة بالعربية لكاتب من كتّاب الفرق، يدعى عبد الكريم الشهرستاني في كتابه **كتاب الملل والنحل**،[٦] بعنوان «الفصول الأربعة». وشكل تفسير حسن لعقيدة «التعليم» حالة ومرحلة وسطى لما دعاه الشهرستاني «الدعوة الجديدة» للإسماعيليين النزاريين، باعتبارها متميزة عن «الدعوة القديمة» من زمن الفاطميين. إلا أن حسن لم يكن يقدم عقيدة جديدة، بل أعاد صياغة مفهوم شيعي قديم جرى وضعه من قبل أئمة الشيعة الأوائل. ويشهد على الانتشار الواسع لتعاليم حسن الاستخدام الشعبي لمصطلح «تعليمية» دلالة على الإسماعيليين الفرس، إضافة إلى ردة الفعل المنحازة ضد هذه التعاليم وجاءت على لسان رجال دين سنة وضمن كتاباتهم، ولا سيما أبي حامد الغزالي الذي استنكر عقيدة التعليم في عدة رسائل له، واعتبرها «أمراً هرطقياً».[٧]

توطيد الدعوة وتوسعها

تابع خلفاء حسن الصباح في آلموت سياسته التوسيعية في الأراضي طوال فترة السنوات الأربعين التي أعقبت وفاته. وتدبر الإسماعيليون، إضافة إلى تعزيز مراكزهم الأساسية في رودبار وقوهستان، أمر تأمين أو بناء حصون جديدة في المنصورة، وسعادتكوه، وميمون دز، وأماكن أخرى. ويروي المؤرخ رشيد الدين أن الإسماعيليين سيطروا، بحلول منتصف القرن

(٦) ترجمة أ. ك قزي و ج. فلاين، **الفرق والانقسامات الإسلامية** (لندن، ١٩٨٤)، ص ١٦٧-١٧٠. وتمت ترجمة نسخة الشهرستاني من **الفصول** إلى الإنكليزية من قبل هدجسون في: **نظام القتلة**، ص ٣٢٥-٣٢٨.

(٧) الأهمية الفكرية والسياسية لكتاب الغزالي **المستظهري** الرئيسي المنحاز ضد الإسماعيليين، قد جرى تمحيصها من قبل فاروق ميتا في: **الغزالي والإسماعيليون: مناظرة حول العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط** (لندن، ٢٠٠١)؛ انظر أيضاً: هنري كوربان، «رد فعل الإسماعيليين على انحياز الغزالي»، في: سيد حسين نصر، تح، **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية** (طهران، ١٩٧٧)، ص ٦٩-٨٩.

السادس/ الثاني عشر، على العديد من مقاطعات فارس والعراق، حتى بلغت نشاطات دعوتهم جورجيا.[(٨)]

وأدى توسع النفوذ الإسماعيلي، وما قابله من ضعف سلطة السلطنة السلجوقية دوراً حاسماً في اعتراف سلاطين السلاجقة بالاستقلال الإقليمي للإسماعيليين. وانتهى توازن القوى المتزعزع بين أنصار السلاجقة والإسماعيليين، والمصلحة المشركة لكلا الطرفين في إحلال هدنة بينهما، إلى إيجاد شكل من أشكال التعاون بينهما كان يسود من حين إلى آخر. وعلى الرغم من أن مثل هذه التحالفات بين المسؤولين السلاجقة والإسماعيليين، قد حدثت سابقاً على مستوى محلي إبان زمن حسن الصباح، إلا أن السلطان السلجوقي سنجار (ت. ٥٥٢/١١٥٧) وجد مصلحته في التفاوض مباشرة مع القيادة الإسماعيلية طلباً لمساعدتها في التعامل مع منافسي الطرفين السياسيين أو أعدائهما المشتركين.[(٩)] وسادت، نتيجة لذلك، هدنة غير رسمية بين الجانبين، رافقها تراجع ملحوظ في الهجمات العسكرية بينهما.

كانت الدعوة الفاطمية ناشطة في سوريا منذ أول أيامها. ولم يمض وقت طويل على الانقسام النزاري - المستعلي، حتى تم كسب الغالبية العظمى من الإسماعيليين السوريين إلى المذهب النزاري على أيدي الداعيين أبي طاهر الصائغ وبهرام، اللذين أُرسلا من آلموت في العقد الأول من القرن السادس/ الثاني عشر. وقد بدآ نشاطاتهما في المناطق الحضرية لحلب ودمشق، ولكن، أُجبر الإسماعيليون السوريون أيضاً على الانسحاب، مثل

(٨) رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. دانشبزوه، ص ١٣٢.

(٩) يروي الجويني أنه شاهد رسائل مصالحة من السلطان سنجر إلى الإسماعيليين في مكتبة آلموت بعد استسلامها للمغول. انظر كتابه **تاريخ**، م ٣، ص ٢١٤-٢١٥، تر. بويل، م ٢، ص ٦٨٢.

أتباع مذهبهم الفرس، إلى المناطق الجبلية والنائية من البلاد بعد المذابح التي تعرضوا لها في هاتين المدينتين بتحريض من علماء السنة المحليين، وتمكنوا بحلول منتصف القرن من تحقيق السيطرة على عدد من القلاع، بما فيها القدموس ومصياف، في منطقة جبل البهراء في وسط سوريا (جبال النصيرية اليوم)، وتمكنوا من تأسيس نطاق إقليمي مستقل ذاتياً خاص بهم. وكانت الدعوة السورية تُدار من مقر القيادة في آلموت، وتعين قيادتها وترسل توجيهاته إلى أتباعها السوريين من آلموت أيضاً.(١٠) ومعروف أن عدداً من الإسماعيليين السوريين زاروا آلموت وتلقوا فيها تدريباً متخصصاً في الدعوة.

وكان راشد الدين سنان، أبرز القادة بين الإسماعيليين السوريين أواخر القرن السادس/الثاني عشر، ويُعَد أحد أعظم الشخصيات في الدعوة النزارية المبكرة. وجرى تجنيد سنان، المعلم السابق في البصرة، في الدعوة النزارية وأُرسل إلى آلموت من أجل تدريب إضافي. وجابهت سنان، إثر تعيينه رئيساً للدعوة السورية بعد عام ٥٥٧/ ١١٦٢ بفترة قصيرة، السياسات التوسعية لحاكم حلب الزنكي، نور الدين، والقائد الأيوبي صلاح الدين، اللذين كانا يسعيان إلى تحقيق هيمنتهما على سوريا، كما اصطدم بالتهديد المتزايد للصليبيين الذين كانوا يهاجمون المرتفعات السورية من مواقعهم في القدس وطرابلس. وكان سنان محنكاً بما يكفي، فاستغل بمهارة فائقة العداء المستحكم بين هذه الأطراف، واستطاع بمزيج من الدبلوماسية والحرب، (سياسة «حافة الهاوية») توطيد الدولة الإسماعيلية في سوريا وتوسيعها لتصل إلى ذروة قوتها.

لم توثّق المعالم التنظيمية والتعاليم الدينية للدعوة الإسماعيلية السورية توثيقاً جيداً بالمقارنة مع نشاطات الدعوة السياسية والعسكرية. وكما كانت الحال في الحقبة الفاطمية، فقد حققت الدعوة النزارية في فارس وسوريا

---

(١٠) مصطفى غالب، **إسماعيلية سورية** (بيروت، ١٩٧٠)، ص ١٠٠.

وظائف دينية وتشريعية وإدارية وعسكرية عديدة. وهناك بعض الأدلة تشير إلى أنه على الرغم من قدرة حسن الصباح وخلفائه على الحفاظ على البناء الهرمي الرسمي للدعوة الفاطمية، إلا أنهم خفضوا عدد المراتب في حدودها، ربما من أجل ضمان سلسلة من القيادة والاتصالات في آلموت، زمن الحرب مباشرة. ونلاحظ أيضاً إدخال مصطلحي «رفيق» (الصديق أو الصاحب) و«فدائي» (من يبذل حياته من أجل قضية) للإشارة إلى أفراد من الدعوة لهم وظائف محددة تتعلق بالصراع.

وعلى الرغم من استمرار الاعتراف بالإمام المستور رئيساً أعلى للدعوة، إلا أن ممارسة القيادة في غيابه قام بها حسن الصباح وخلفاؤه. وأشرفوا، باعتبارهم حججاً للإمام، على إدارة الدعوة، واتخذوا جميع القرارات والتعيينات الرئيسية. وأُنيطت مسؤولية قيادة القلاع والحصون الرئيسية بداعٍ رفيع المستوى (أو الداعي الكبير)، كانت تعمل تحت إمرته شبكة من الدُعاة المحليين في البلدات والقرى، وقد حافظ هؤلاء على نظام من الاتصالات المنتظمة في ما بينهم. واحتل الداعي الكبير في قوهستان مكانة خاصة عُرفت بـ «المحتشم» (حاكم)، وتمتع بسلطة شخصية هامة قد يكون سببها الوجود الإسماعيلي الواسع في تلك المقاطعة.

إعلان القيامة

كان الحدث الأهم للإسماعيليين النزاريين من فترة آلموت، عودة إمامهم إلى الظهور وإعلانه «القيامة» في السابع عشر من رمضان ٥٥٩/٨ آب أغسطس ١١٦٤، أي في ذكرى وفاة (الإمام) علي، أول إمام شيعي. والتقى، في هذا التاريخ، القائد الرابع للدولة والدعوة النزارية، حسن (الذي تشير المصادر الإسماعيلية إليه دائماً باسم حسن «على ذكره السلام»)، بممثلين عن الجماعة تم استدعاؤهم من مختلف المناطق إلى آلموت لتبليغهم رسالة خاصة كان قد تلقاها (حسن) من الإمام المستور. وأقيم احتفال رمزي أسفل القلعة، وألقى حسن خطبة بالعربية أعلن فيها حصول القيامة، أي يوم

القيامة الموعود. وأُقيم احتفال مماثل في ما بعد في قلعة مؤمناباد في قوهستان، تمت خلاله إعادة تلاوة الخطاب نفسه وادّعاء أن حسن هو خليفة الله على الأرض، وهذه مكانة حُفظت للأئمة فقط في علوم الدين الشيعية، إضافة إلى كونه «قائم القيامة».

ويُعد إعلان القيامة واحداً من أكثر جوانب التاريخ الإسماعيلي غموضاً. وربما أُسيء فهمه لعدم وجود أي روايات معاصرة له، لا في المصادر الإسماعيلية ولا في غيرها من تلك الفترة. وتعود معظم المعلومات التي نملكها عنه إلى روايات بالغة العداء والانحياز، رواها الجويني ومؤلفون آخرون معادون للإسماعيليين، كتبوا بعد مضي قرن تقريباً على الحادثة (إعلان القيامة). وعلى الرغم مما تحمله هذه المصادر من سلبيات، إلا أن معظم الباحثين المعاصرين، ما عدا استثناءات بارزة قليلة،[١١] مالوا إلى إعادة إنتاج نسخهم الخاصة عن الحادثة بطريقة غير نقدية.

لقد حُفظت أقدم النقاشات الإسماعيلية حول «القيامة» في الأعمال الأدبية المكتوبة خلال العقود الختامية لفترة آلموت، لكن يبدو أن فهمهم للحدث استُقي من زمن ابن حسن وخليفته في الإمامة، نور الدين محمد، الذي فسّر المعنى الروحاني لتعاليم والده وفصّلها.[١٢] وتروي هذه

---

(١١) عظيم نانجي، مقالة «الإسماعيلية» في: سيد حسين نصر، محقق، **الروحانية الإسلامية: الأسس** (لندن، ١٩٨٧)، ص ١٧٩-١٩٨؛ ومقالته «الحشاشون» في: **الموسوعة الإسلامية** (لندن - نيويورك، ١٩٨٧)، م ١، ص ٤٧٠؛ هدجسون، **نظام القتلة**، ص ١٤٨-١٨٤، وهنري كوربان في مقالته: 'Huiteme centenaire d'Alamut', in: Mercure de France (شباط، ١٩٦٥)، ص ٢٨٥-٣٠٤.

(١٢) المصدران الإسماعيليان الإساسيان حول عقيدة «القيامة» هما كتاب «هفت باب بابا سيدنا» لمؤلف مجهول، تح. إيفانوف في كتابه: رسائل **إسماعيلية مبكرة** (بومباي، ١٩٣٣)، ص ٤-٤٤؛ تر. هدجسون، **نظام القتلة**، ص ٢٧٩-٣٢٤؛ ونصير الدين الطوسي، **روضة التسليم: يا تصورات**، تح. وتر. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٠)

المصادر، أنه تم تقديم «القيامة» التي أُعلنت في آلموت، كخاتمة لـ «دَور الستر»، السابق، وفجر لحقبة جديدة من الظهور (أو الكشف). وتمّ تفسيرها كحدث وجودي، دلالة على إعادة ولادة النفس من حالتي الجهل والظلمة إلى حالة من العلم الإلهي والإشراق. وليست الحالة النسكية هذه في متناول الجميع، ولا هي قابلة للتحصيل عن طريق الالتزام بالصور الخارجية للعبادة الطقوسية فقط، ولكنها تتطلّب من الفرد اتباع حياة تتمثل الجانب الروحاني أكثر، ومكرسة للبحث عن الحقيقة.

وما هو أكثر خطورة بالنسبة إلى تحقيق «القيامة»، هو الوساطة الروحانية لـ«ولي الله» الكامل (أو مردي خودا)، «مظهر» الكلمة الإلهية على الأرض، وإمام الزمان؛ الذي لا تصبح معرفة الله ممكنة إلا بواسطته. وبهذا المعنى، كانت عقيدة القيامة كإعادة تأكيد المقولة الشيعية الأساسية بأن الإمام هو الوسيط بين الإنسان والله، ويشكل الاعتراف به أمراً أساسياً لتحقيق المؤمنين النجاة. وطبقاً للمؤلفين الإسماعيليين من تلك الفترة، فإن وظيفة الإمام الأساسية هي القدرة على تحقيق إعادة بعث نفوس الناس وأرواحهم من القوة إلى الفعل، ومن الظلمة إلى النور. ويقترب المؤمن من الحقيقة أكثر، بالاعتراف بحقيقة الإمام الروحانية الباطنة. ومثل هذه النفس يمكن القول إنها قد وصلت إلى حالة «القيامة»، وحققت النجاة ودخلت جنة الفردوس، حتى ولو أن الإنسان لا يزال موجوداً بجسده على الأرض.

وينعكس هذا الفهم المتعدد الوجوه لـ «القيامة» أكثر في المصادر الإسماعيلية من خلال تصنيفها للناس إلى ثلاث فئات طبقاً لمكانة الفرد مقابل إمام الزمان. فـ «أهل التضاد» (أو الناس المعارضون)، هم الغالبية العظمى من عامة الناس الذين هم إما جاهلون بوجود الإمام، أو يقفون في معارضة فعالة له. ويشكل الأفراد العاديون من الجماعة الإسماعيلية «أهل الرتب» الذين يعترفون بالإمام ويقبلون به ولكنهم لا يفهمون بعدُ حقيقته الروحانية الصحيحة بشكل كامل. وهناك «أهل الوحدة»، وهم القلة من

الأفراد الذين توحّدوا مع الإمام روحانياً، وحققوا بهذا التوحّد مرحلة «القيامة». ويمثل هؤلاء الناس المتقدمين روحياً، نخبة النخبة (أو خاصة الخواص) من مرحلة أتباع الإمام، الذين حققت نفوسهم القيامة وتذوقت ثمار الفردوس.(١٣)

الجماعة والدعوة في عصر القيامة

قد يكون أمراً هاماً أن يأتي إعلان «القيامة» بعد سنوات قليلة فقط من وفاة السلطان سنجار في العام ٥٥٢/١١٥٧، وفي وقت كانت الامبراطورية السلجوقية في بداية سيرها نحو التفكك، وظهور عدد من الإمارات المستقلة في العالم الفارسي. لكن مهما يكن الشعور بالأمن والاستقلال الذي ربما استقاه الإسماعيليون من مسار هذا التحول في الأحداث، إلا أن عمره كان قصيراً، لأنهم سرعان ما وجدوا أنفسهم يجابهون أعداءً جدداً ظهروا مع قيام سلالات الخوارزمشاهية والغورية في فارس الشرقية. وقد شنت كلتا السلالتين، من خلال جهودهما للحلول محل السلاجقة كقوة مهيمنة، هجمات ضد الإسماعيليين في مقاطعتي الديلم وقوهستان.

كانت الحالة السياسية السريعة التغير في فارس، مخيفة ومفزعة للإسماعيليين بالقدر نفسه الذي كانت فيه بالنسبة إلى الخليفة العباسي الناصر الساعي إلى استعادة سلطتيه السياسية والدينية من السلاجقة في بغداد. وقد آثر نتيجة لذلك، سياسة إقامة تحالف عريض من القوى السياسية والدينية، بما في ذلك الإسماعيليون، تحت قيادته. وأدت مفاتحات الخليفة وعروضه للإمام الإسماعيلي جلال الدين حسن، الذي خلف والده نور الدين محمد سنة ٦٠٧/ ١٢١٠، إلى توقيعهما معاهدة سلام فوق العادة، قبل الناصر بموجبها السيادة الإسماعيلية على أراضيهم وتنازل لهم عن المزيد من الأراضي؛ وقبل الإسماعيليون بالمقابل، تبني الشريعة بصورتها السنية.(١٤)

(١٣) هدجسون، **نظام القتلة**، ص ١٧٢-١٧٤.

(١٤) لمناقشة هذه الحادثة في العلاقات العباسية - الإسماعيلية، انظر: هدجسون، **نظام** =

وكان لهذه السياسة التوفيقية فوائدها السياسية والدينية الواضحة لكلا الطرفين، باعتبارها مكّنتهما من مقاومة أعدائهما المشتركين بجبهة موحدة. ولم يمثل الاعتراف الظاهري بالسنية وتبنيها بالنسبة إلى الإسماعيليين الفرس، تخلياً عن معتقداتهم، ولكن، ببساطة، فترة أخرى من الستر في رؤيتهم إلى التاريخ الدوري، تتطلّب التزام الجماعة بممارسة التقية في أزمنة الظروف العدائية.

وشهد تاريخ الإسماعيليين النزاريين في النصف الأول من القرن السابع/ الثالث عشر، تحولاً مهماً في تحالفاتهم، وتطوراً في سياساتهم، وحروباً متقطعة تم التطرق إليها باستفاضة في كتب هدجسون ودفتري. ونجد انعكاساً لاستمرارية الدعوة النزارية وحيويتها إبان هذه الفترة من الاستقرار النسبي، في استيلاء الإسماعيليين على عدد من الحصون في قومس وطارم وجبال زاغروس، إضافة إلى التقدم الهام الذي حققوه في منطقة بدخشان من آسيا الوسطى، وفي الأجزاء الشمالية الغربية من الهند، حيث تحولت أعداد كبيرة إلى المذهب الإسماعيلي.(١٥)

وخلافاً لوجهة نظر بعض العلماء بأن التصنيف الثلاثي الجوانب للبشرية قد حل محل البناء الهرمي للدعوة النزارية، فمن الواضح أن المؤسسة قد استمرت وازدهرت حتى أواخر فترة آلموت، لكن بصورة أُعيد تشكيلها مجدداً. ويتضح ذلك من أعمال الأول من بين المفكرين والكتاب الإسماعيليين من تلك الفترة، نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤). ويورد في كتابه **روضة التسليم**، هرمية من سبع مراتب: المتعلم، والمعلم، والداعي، وباب الباطن، ولسان العلم، والحجة الأعظم، ويد

= **القتلة**، ص ٢١٧-٢٢٥؛. ودفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٠٥-٤٤٠.

(١٥) للاطلاع على أصول الدعوة النزارية وانتشارها في جنوب آسيا، انظر: عظيم نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية - الباكستانية** (دلمر، نيويورك، ١٩٧٨).

القدرة.[١٦] وهناك بعض الأدلة تفيد أن الحجة ربما تقلد مكانة روحية أعلى في الجماعة لأنه صار يُعَدُّ كبير دعاة الإمام، وينتمي إلى طبقة النخبة من النفوس المتحررة.

وشهدت العقود الختامية لفترة آلموت، نهضة قصيرة الأمد في الأنشطة الفكرية والأدبية للإسماعيليين، أثارتها إلى حد كبير عقيدة «القيامة». والمفكر الأبرز في فترة آلموت هو نصير الدين الطوسي الذي صنف عدداً من الرسائل الهامة حول العقائد الإسماعيلية النزارية. وكتب بالإضافة إلى **روضة التسليم** مقالته عن سيرته الذاتية الفريدة، **سير وسلوك**، ويصف فيها مجريات تعليمه المبكر، وبحثه عن المعرفة والحقيقة، ومقابلاته مع الدعاة الإسماعيليين، وتحوله إلى المذهب الإسماعيلي حوالى ٦٢٤/١٢٢٧.[١٧] وشغل الطوسي نفسه طوال العقود الثلاثة التالية عقب قبوله في الدعوة، بدراساته الفلسفية والعلمية في حصن قائين الإسماعيلي في قوهستان ومن ثم في آلموت في ما بعد. وتمكن الطوسي، من خلال هذه الدراسات، من الظهور في السنوات الأخيرة من حياته كواحد من كبار علماء الشيعة المسلمين في تلك الفترة، وقدم مساهمات رئيسية في علوم الدين والفلسفة والرياضيات والفلك. واغتنت الحياة الفكرية للإسماعيليين بجهود عدد من العلماء من غير الإسماعيليين، كانوا يزورون القلاع الإسماعيلية، وتجذبهم مكتباتهم وفرص التعلم المتاحة في مناخ من الحرية الفكرية.

إلاّ أن الاستقرار الظاهر وثقافة العلم في الدولة الإسماعيلية، كانا خادعين لأنه، منذ العقود الأولى للقرن السابع/الثالث عشر، جابهت العالم الناطق بالفارسية أخطار هائلة تفجّرت من جانب أعتى القوات وأكثرها تدميراً

(١٦) نصير الدين الطوسي، **روضة التسليم**، النص، ص ١٢٢-١٢٤؛ الترجمة، ص ١٤٣-١٤٤.

(١٧) نصير الدين الطوسي، **سير وسلوك**، تح. وتر. ج. بدخشاني بعنوان: *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (لندن، ١٩٩٨).

في تاريخ الإنسانية. فقد كان المغول، الذين سبق لهم أن عاثوا فساداً في أجزاء واسعة من الصين وآسيا الوسطى، يقومون في تلك الفترة باستعداداتهم لشن هجوم حاسم على قلب العالم الإسلامي.

الفصل الرابع

النكبة المغولية

شهدت أزمنة مبكرة جداً، سابقة لتاريخ نشأة الإسلام، حركة مستمرة لفرسان بداة من المرتفعات الداخلية لآسيا إلى بلدان العالم الناطق بالفارسية. لكن لم يستطيعوا إلا مع وصول السلاجقة الأتراك بداية القرن الخامس/ الحادي عشر، تأسيس حكم وراثي في المنطقة. وعلى الرغم من أن هؤلاء البدو الأتراك أصبحوا مسلمين في وقت وصولهم، إلا أنهم جاؤوا في الأساس كـ «لصوص جوالين ونهابين» محكومين بالحاجة إلى مراع جديدة لماشيتهم أكثر من حماستهم إلى «الحرب المقدسة» (أو الجهاد).[٢] لكن، ما إن بسطوا سيطرتهم السياسية والعسكرية على معظم فارس والعراق وسوريا، وحوّلوا الخلافة العباسية إلى مجرد هالة اسمية وأخضعوها تحت حمايتهم، حتى أصبح السلاجقة في وقت لاحق «مدافعين غيورين» عن الإسلام السني، وسعوا إلى فرضه بالعنف على جميع المسلمين داخل حدود دولتهم.

كان المغول نسلاً من الغزاة مختلفاً بالكلية: لم يكن لديهم أي ارتباط

---

(١) سي. ي. بوزوورث، «التاريخ السياسي والأسر الحاكمة للعالم الإيراني (١٠٠٠م-١٢١٧م)»، في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ١٥.

بالإسلام ولم يسعوا إلى فرض مزيجهم الخاص من المعتقدات البوذية والشمنية على المسلمين. لقد كانت أهدافهم السياسية والعسكرية ذات أبعاد أكثر اتساعاً، وشراسة فتوحاتهم لم يسبق لها مثيل في التاريخ. ويعود بشكل أساسي تحوّل القبائل المغولية إلى قوة غازية قوية إلى جنكيز خان (ت. ٦٢٥/ ١٢٢٧) الذي اقتطع المغول تحت قيادته الامبراطورية أوراسية شاسعة امتدت من بحر اليابان إلى سواحل بحر قزوين، ومن سهول الفولغا الروسية إلى حوض ما وراء نهر جيحون. وكان جنكيز خان دمّر، بحلول سنة ٦١٨/ ١٢٢١، امبراطورية الخوازرمشاهيين في آسيا الوسطى واستولى على بخارى وسمرقند وبلخ، وذبح سكانها بشكل جماعي، وحول هذه المدن التي ازدهرت زمناً إلى خراب.[٢] وحلّ المصير المرعب نفسه في السنوات التالية، على مدينتي مرو ونيسابور في ولاية خراسان في شمال شرق فارس. واستمر توسّع المغول وغزواتهم على أيدي خلفاء جنكيز خان - أوجيدي، وغويوك، ومونغكه - الذين عقدوا العزم على مد سيطرتهم لتشمل كامل غربي آسيا. وبعث مونغكه من أجل هذه الغاية، بشقيقه هولاكو سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢، ليقود غزو الأراضي الناطقة بالفارسية جنوبي نهر جيحون وغربيه.

وروى رشيد الدين، أن أولى أولويات هولاكو، كانت تدمير الحصون الإسماعيلية في شمال فارس وشرقها، وفي مرحلة تالية إخضاع الأكراد واللوريين في العراق، ومن ثم تأمين تحالف مع الخليفة العباسي المستعصم في بغداد بالقوة إذا لزم الأمر. وقد جرت كتابة توجيهات هولاكو بخصوص الإسماعيليين ونظمها شعراً في ما بعد من قبل إخباري فارسي:

---

(٢) للاطلاع حول موضوع الفتوحات المغولية، انظر: دافيد مورغان، **المغول** (أكسفورد، ١٩٨٦)؛ ج. ج. سوندرز، **تاريخ الفتوحات المغولية** (لندن، ١٩٧٧)؛ هنري هاوورث، **تاريخ المغول** (نيويورك، ١٨٨٨)؛ انظر أيضاً: روفن أميتاي - بريس، **المغول والمماليك: الحرب المملوكية - الإيلخانية، ١٢٦٠-١٢٨١** (كمبردج، ١٩٩٥).

أطيحوا بجيردكوه ولامسار؛
أديروا رؤوسهم إلى الأسفل وأجسادهم إلى الأعلى.
لا تدعو في العالم قلعة واحدة،
ولا حتى كومة واحدة من التراب.(٣)

أدرك الإسماعيليون خطر المغول منذ العقود المبكرة للقرن السابع/ الثالث عشر مع تزايد أعداد اللاجئين المسلمين لديهم، هاربين من غارات المغول على آسيا الوسطى. وقام الإمام جلال الدين حسن، وحاول التعاطي بحكمة واستدراك أخطار هذا التهديد، بإرسال مبعوثين إلى جنكيز خان ليعبروا له عن حسن النية، وذلك منذ وقت مبكر يعود إلى ٦١٦/١٢١٩.(٤) والحقيقة، أن جلال الدين كان واحداً من أوائل الحكام المسلمين الذين فاوضوا على بنود السلام مع الخان الأكبر، وربما كانت مبادراته السبب في تجنّب المغول مهاجمة المواقع الإسماعيلية إبان الطور الأول من توسعهم غرباً من ما وراء النهر إلى أذربيجان والقوقاز. وأرسل الإمام الإسماعيلي والخليفة العباسي المستنصر في سنة ٦٣٥/١٢٣٨، سفارة مشتركة إلى ملك إنكلترا هنري الثالث وامبراطور فرنسا لويس التاسع، طالبين إقامة تحالف ما بين العالمين الإسلامي والمسيحي ضد المغول.(٥) إلاً أن الدول الأوروبية لم تكن في وارد تقديم الدعم إلى المسلمين بسبب ارتيابهم وعدم ثقتهم بهم، بدرجة خوفهم من المغول. واتخذ الإمام جلال الدين في سنة ٦٤٤/ ١٢٤٦، مبادرة أخرى للسلام عن طريق إرسال بعثة باسم جميع القادة المسلمين برئاسة داعيين إسماعيليين رفيعي المستوى، حاكما قوهستان شهاب

(٣) كما وردت عند بويل، «الإسماعيليون والغزو المغولي»، في: نصر، تح. المساهمات الإسماعيلية في الثقافة الإسلامية، ص ١٠.

(٤) رشيد الدين، **جامع التواريخ**، ص ١٧٧.

(٥) بويل، «الإسماعيليون والغزو المغولي»، ص ٨.

الدين وشمس الدين إلى الحاكم المغولي الجديد، غويوك، بمناسبة الاحتفال بتتويجه في جبال خانقي في منغوليا. إلا أنه تم رفض مناشدات هذا الوفد. ويروي رشيد الدين أن عداوة غويوك للإسماعيليين أثارتها الشكاوى التي تلقاها من قواد المغول ومن العلماء السنة في بلاطه حول الأنشطة العسكرية والسياسية للإسماعيلين.

وتدهورت علاقات الإسماعيليين مع المغول أكثر إبان عهد مونغكه الذي تعززت شكوكه حول الإسماعيليين بسبب وشايات عدد من العلماء السنة في بلاطه ممن رغبوا في سقوطهم. وصمم على اتخاذ إجراء ضد الإسماعيليين، ولا سيما عندما مثل قاضي قضاة قزوين بين يديه مرتدياً معطفاً من الزرد شارحاً أنه اعتاد لبس الدروع تحت لباسه بشكل دائم خوفاً من «هراطقة» آلموت. ولا شك في وجود اعتبارات أخرى أكثر استراتيجية قادت مونغكه إلى إصدار الأمر إلى هولاكو بأن يجعل استئصال الإسماعيليين مهمته الأولى في غزو فارس.[٦] حدث الاشتباك الأول بين الإسماعيليين والمغول سنة ٦٥١/ ١٢٥٣ عندما استولى حرس متقدم بقيادة كيتبغا على عدة حصون إسماعيلية في قوهستان، ووضع سكانها إلى حد السيف قبل إلقاء الحصار على قلعة جيردكوه.[٧] ويروي حمد الله مستوفي، إن حوالى ١٢٠٠٠ إسماعيلي قتُلوا وذُبحوا في بلدة تون لوحدها بأوامر من هولاكو.[٨] وسعى الإسماعيليون يائسين إلى تجنب مذبحة مغولية على نطاق واسع، وبعثوا مجموعة من الفدائيين لاغتيال مونغكه وفقاً لما رواه الأخ الفرنسيسكاني ويليام أوف روبروك الذي كان في منغوليا في ذلك الوقت في

(٦) مورغان، **المغول**، ص ١١٧-١١٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧-١٤٨.

(٨) حمد الله مستوفي قزويني، **نزهة القلوب**، تر. جزئية لوسترانج، **الجزء الجغرافي من نزهة القلوب** (ليدن ولندن، ١٩١٥-١٩١٩)، م ٢، ص ٥٤-٥٥.

مهمة دبلوماسية لملك فرنسا.[٩] وأدى فشل هذه المحاولة - إذا ما كانت الواقعة صحيحة - إلى ازدياد كراهية المغول للإسماعيليين، وتوعّدهم بأن عقابهم لهم سيكون قاسياً فوق قدرة الخيال والوصف..

تدمير الدولة الإسماعيلية

عبر هولاكو في العام ١٢٥٦/٦٥٤ نهر جيحون إلى خراسان على رأس جيش كبير وزحف من عدة جهات على الحصون الإسماعيلية في قوهستان. وأمر بعد استيلاء المغول على بلدة تون مرة أخرى، بذبح جميع سكانها ما عدا النساء والشابات والأطفال.[١٠] وكانت هذه المذبحة بمثابة رسالة من هولاكو لإجبار الحاكم الإسماعيلي لقوهستان، شمس الدين، بالاستسلام شخصياً للقائد المغولي. كما دفعت بالإمام ركن الدين خورشاه - الذي خَلَف والده علاء الدين محمد في السنة السابقة على حملة هولاكو وهو في الخامسة والعشرين من عمره، ويُقيم في قلعة ميمون دز قرب آلموت - إلى إرسال شقيقه شاهنشاه إلى هولاكو لإبلاغه باستسلامه. إلا أن ذلك لم يكن كافياً للقائد المغولي الذي طلب أن يستسلم ركن الدين شخصياً، ويأمر أتباعه بهدم كافة قلاعهم في البلاد. وبدأت هنا سلسلة أخرى من المفاوضات العقيمة بينهما، أغاظت هولاكو ودفعته إلى إعدام العديد من المبعوثين الإسماعيليين الذين أُرسلوا إليه. تواصل في هذه الأثناء زحف هولاكو، ووصل إلى تخوم ميمون دز في تشرين الثاني نوفمبر من عام ١٢٥٦/٦٥٤، وألقى الحصار على قلعتها، طالباً الاستسلام الفوري لركن الدين. إلا أن الإمام أبى استسلامه من دون شروط، فبدأ حينها المغول معركتهم لإسقاط القلعة، واستعملوا المنجنيقات والعرادات وقصفوا الدفاعات الإسماعيلية بالحجارة والنار.

---

(٩) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٨-٩.

(١٠) الجويني، **تاريخ**، تر. بويل، ص ٦١٥-٦١٦.

واحتدم الجدل مع اشتداد شدة القتال، داخل ميمون دز بين الدعاة الكبار ومستشاري ركن الدين خورشاه حول كيفية التعاطي مع الوضع الراهن ودعا بعضهم إلى مواصلة المقاومة بينما أشار آخرون بالاستسلام بالشروط التي وضعها هولاكو. ورجح رأي المجموعة الأخيرة، التي قادها العالم نصير الدين الطوسي، فنزل الإمام من القلعة، مع عائلته، وداعي الدعاة، ومسؤولين آخرين، لتقديم نفسه أمام هولاكو. وعلى الرغم من استسلام ركن الدين، إلا أن قسماً من الحامية رفض الاستسلام، وأظهر مقاومة شرسة ضد المغول لمدة ثلاثة أيام بلياليها حتى تم اصطياد أفرادها وقتلهم. انصاع ركن الدين للشروط التي فرضها عليه هولاكو، وأصدر أوامره إلى أتباعه بتدمير جميع تحصيناتهم. وتم، نتيجة لذلك، هدم عدد كبير من القلاع والحصون الإسماعيلية بأيدي ساكنيها في الأيام والأسابيع التي تلت، باستثناء لامسار وميمون دز، حيث لم يدمّر سوى بعض الجدران والأبراج الصغيرة. واستسلمت قلعة آلموت الضخمة بعد ذلك بفترة قصيرة، عندما اجتمع المغول عليها يدكون أسوارها ويحرقون أبنيتها. وتمكن الجويني، الذي رافق هولاكو طوال حملته باعتباره مؤرخاً له ومستشاراً رسمياً، من زيارة مكتبة آلموت قبل تدميرها، ودوّن انطباعه عنها في هذه الكلمات الخالدة:

> ذهبت لأعاين المكتبة التي انتزعتُ منها كل ما وجدته في طريقي من نسخ القرآن والكتب المختارة الأخرى. . . واستخرجت بالمثل الأدوات الفلكية كالكراسي (جزء من الاسطرلاب)، ودوائر الأفلاك، اسطرلابات كاملة وجزئية، وغيرها مما كان هناك. أما ما بقي من الكتب ذات الصلة بـ«كفرهم وضلالهم»، ولم تكن مبنية على الحديث ولا يدعمها العقل، فقد أحرقتها كلها. وعلى الرغم من أن الكنوز كانت تزخر بالأشياء الذهبية والفضية بلا حدود، إلا أنني قرأت عليها كلمات: أيها الأصفر كن أصفر، وأيها الأبيض،

كن أبيض، ونفضت كمي فوقها بإباء.(١١)

الحصن الإسماعيلي الوحيد الذي صمد بنجاح في وجه المغول، كان حصن جيردكوه، قرب دامغان، وتواصلت مقاومته ثلاث عشرة سنة أخرى، حتى سنة ٦٦٩/ ١٢٧٠، ولم يستسلم المدافعون عنه إلا بعد أن نفد عتادهم وأنهكتهم الأمراض. وقاد مثال حصن جيردكوه بعض العلماء، إلى التشكك ما إذا كان ركن الدين خورشاه اتخذ القرار الصحيح بتسليم قلاعه الرئيسة، كآلموت وميمون ذر، وإلى تعزيز اليقين لديهم - وهو ما أكده لاحقاً في البحث الآثاري الحديث - أن هذه الحصون كانت منيعة، وقادرة على الصمود من تلقاء ذاتها، إذا توفرت فيها موارد تكفيها فترات طويلة من الحصار والحرب، وهو ما توضح إبان الصراع الإسماعيلي ضد السلاجقة.(١٢) وخضع الدور الغامض لنصير الدين الطوسي في قرار الإمام بالاستسلام لتدقيق نقدي، ولا سيما في ضوء حقيقة أنه سرعان ما تبرأ من الإسماعيليين عقب سقوط قلعتي آلموت وميمون دز مباشرة، وانضم إلى حاشية هولاكو الشخصية كمستشار رفيع المستوى، وأصبح في ما بعد هولاكو واحداً من المسؤولين القياديين في دولة المغول الإيلخانية في فارس.(١٣)

وهكذا، ما إن حقق هولاكو هدفه الأول بتدمير قوة الإسماعيليين وإجبار ركن الدين خورشاه على الاستسلام، حتى احتجز الإمام وأرغمه على

---

(١١) الجويني، **تاريخ**، مصدر سابق، ص ٧١٩.

(١٢) انظر: هدجسون، **نظام القتلة**، ص ٢٥٩-٢٦٠؛ ومقالته «الدولة الإسماعيلية» في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ٤٢٢-٤٨٢؛ انظر أيضاً: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٢٩-٤٣٠.

(١٣) هناك تحليل مفيد لعلاقات الطوسي المعقدة مع الإسماعيليين في مقدمة جلال بدخشاني لكتاب **سير وسلوك**، ص ١-١٩؛. انظر أيضاً: حميد دبشي، «الفيلسوف/ الوزير: خواجة نصير الدين الطوسي والإسماعيليون»، في: دفتري، تح. **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، ص ٢٣١-٢٤٥.

الإقامة الجبرية في معسكره قرب همدان من أجل ضمان تدمير جميع ما بقي من القلاع الإسماعيلية. وطلب الإمام في السنة التالية، السماح له بالذهاب إلى منغوليا لزيارة الخان. وافق هولاكو على طلب ركن الدين، وانطلق سنة ١٢٥٧ مصحوباً بتسعة من أصحابه وحارس من القوات المغولية. وصل الإمام ركن الدين إلى قراقورم، إلا أن مونغكه رفض استقباله بدعوى استمرار مقاومة الإسماعيليين في جيردكوه ولامسار، وأمره بالعودة إلى فارس. توقف الإمام ومجموعته في رحلة عودتهم للاستراحة ليلاً في جبال خانقاي شمال غرب منغوليا، فتم أسرهم واحداً واحداً إلى مكان بعيد وقتلهم بطريقة وحشية على أيدي حراسهم المغول. وقد كتب الجويني:

> كان هو وأصحابه يُشبعون رفساً وضرباً ثم يوضعون إلى حد السيف، ولم يبق منه ولا من ذريته أي أثر، وآثاره ما أصبحت سوى حكاية على شفاه الرجال وحديثاً مأثوراً في الدنيا.(١٤)

ويروي كل من رشيد الدين والجويني، أن أسرة الإمام المنفية في مدينة قزوين في شمال فارس، أُعدمت بعد ذلك بفترة قصيرة. كما قام المغول بقتل جميع الإسماعيليين الذين كانوا محتجزين لديهم، وأعدموا آخرين ممن كانوا في المناطق المجاورة لقلاعهم.(١٥) وتم، في قوهستان، على سبيل المثال، تجميع ١٢٠٠٠ رجل في تجمعات كبيرة قبل ذبحهم. وطبقاً للجويني، فإنهم «لم يوفروا أي شخص فوق العاشرة ما عدا النساء الشابات»، بينما يصحح ويقول رشيد الدين «ما عدا أصحاب الصنعة»(١٦) ويروي هدجسون «أن أسواق النخاسة في خراسان اكتظت بالنساء والأطفال

(١٤) الجويني، **تاريخ**، تر. بويل، ص ٧٢٣-٧٢٥.

(١٥) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٢٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦١٦؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. علي زاده، ص ٢٩-٣٠.

الإسماعيليين الذين حُرموا من امتيازاتهم كمسلمين.»[١٧] وتستحيل معرفة عدد الذين فقدوا أرواحهم في هذه الفظائع التي ارتُكبت على مدى عدة أشهر أو ربما سنوات. وعلى الرغم من بعض الشك حول دقة الأرقام الفعلية للذين قُتلوا كما رواها الجويني ورشيد الدين، إلا أن هذه الوحشية تجاه المدنيين (الاسماعيليين) كانت أصدق مثال عن سلوك المغول خلال كامل غزواتهم في آسيا وأوروبا. ومن المعقول الاستنتاج إذن أن عدداً كبيراً من الإسماعيليين، إن لم يكن القسم الأعظم من الجماعة، قد قُتلوا فعلاً أو طُردوا إلى المنفى. وحقيقة أن هذه المذابح خرقت اتفاق هولاكو مع الإسماعيليين لم تتمخض عن نتائج تتعلق بالمغول لأنه، طبقاً لشهادة الجويني المثيرة، «ورد في وثيقة *yasa* الأصلية لجنكيز خان، وكذلك في مرسوم منغوقآن، أنه يجب ألا يُستثنى [قتل] أحد من هؤلاء الناس، ولا حتى طفل في مهده.»[١٨]

فترة ما بعد آلموت

جرى في ظل هذه الظروف المأساوية، اكتساح الإسماعيليين النزاريين في فارس، وهم الذين سبق لهم أن تحدّوا بنجاح القوة العسكرية للسلاجقة، والخوارزمشاهيين، والغوريين، وأعداء آخرين لمدة ١٦٦ سنة، وذلك في مدى أشهر قليلة على أيدي قوات فاتحة العالم للغزاة المغول. وليس هناك من تلخيص لأهمية الصراع الإسماعيلي من أجل السيادة، أفضل من ملاحظات هدجسون بخصوص انهيار الحلم الإسماعيلي:

> أن تقوم هذه الحفنة من القرويين وسكان المدن الصغيرة، وقد غُلبت، بيأس بإعادة تأكيد إحساسها العاطفي بقدرها العظيم مرة بعد أخرى، وبإعادة صياغته في كل ظرف تاريخي جديد بمخيلة

(١٧) هدجسون، **الدولة الإسماعيلية**، ص ٤٨٢.

(١٨) الجويني، **تاريخ**، م ٣، ص ٢٧٥؛ تر. بويل، م ٢، ص ٢٧٣.

وقوة وشجاعة ملحّة لا تعرف الفشل؛ أن يكونوا قادرين على إبقاء ليس آمالهم وحدها حية، ولكن المخاوف المتوقعة والأحلام المستورة أيضاً لكامل العالم الإسلامي لمدة قرن ونصف، فهذا بحد ذاته إنجاز كبير.[١٩]

كان استئصال الإسماعيليين، بالنسبة إلى المغول غزاة فارس، خطوة صغيرة لكنها ضرورية لتحقيق هدفهم بالاستيلاء على بغداد، الذي تم سنة ٦٥٦/١٢٥٨، حيث أخضعوا المدينة لعملية غير مسبوقة من التخريب والمذابح، وقتلوا الخليفة العباسي المستعصم واضعين بذلك حداً للسلالة العباسية. وتقدم المغول، عقب ذلك، لغزو سوريا لكن توسعهم غرباً توقف بشكل حاسم سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ بعدما هُزموا في معركة عين جالوت في فلسطين على أيدي جيوش مصر المملوكية بقيادة السلطان المظفر قطز.[٢٠]

ولم يكن تدمير الدولة الإسماعيلية في فارس ظاهرة معزولة، بل شكل جزءاً من نموذج أكبر للتغيير شمل العالم الإسلامي إبان القرن السابع/الثالث عشر. ولم يقتصر التدمير وسفك الدماء على الإسماعيليين، بل ذاق مرارتهما وعاناهما ملايين المسلمين الآخرين من مرتفعات آسيا الوسطى إلى سواحل البحر المتوسط. وقد كانت عواقب هذه الأحداث موضع حوارات علماء التاريخ الإسلامي لفترة طويلة، وليست مناقشتها ضمن نطاق دراستنا هذه.[٢١] وما له علاقة بدراستنا هنا، هو الأثر المستديم للنكبة المغولية على الجماعة الإسماعيلية ككل، وعلى نزاريي فارس بشكل خاص، وهم الذين

(١٩) هدجسون، **الدولة الإسماعيلية**، ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٢٠) أميتاي - بريس، **المغول والمماليك**، ص ٣٩-٤٨.

(٢١) لمراجعة المناظرة حول الأثر المغولي، انظر: مارشال هدجسون، *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (شيكاغو، ١٩٧٤)، م ٢، ص ٣٧١-٣٩١.

لم يتمكنوا أبداً بعد ذلك من ممارسة الدرجة نفسها من التأثير السياسي والفكري والديني الذي سبق أن مارسوه في القرون الإسلامية الأربعة أو الخمسة السابقة. وعلى الرغم من ذلك، لم يجر، خلافاً لروايات المؤرخين المسلمين في تلك الفترة، استئصال الجماعة الإسماعيلية في فارس دفعة واحدة، ولم ينقطع خط الأئمة النزاريين بمقتل ركن الدين خورشاه وأسرته على أيدي المغول.

تُعتبر القرون القليلة التي أعقبت سقوط آلموت، أظلم فترة في التاريخ الإسماعيلي، بسبب ندرة المعطيات التاريخية حول الجماعة إبان هذه الفترة الطويلة من الزمن. وتشبه هذه الفترة، من منظور الإسماعيليين لتاريخهم، تلك التي تلت نهاية الدولة الفاطمية، وأعقبت كلتا الحالتين بداية «دَور ستر» قلّ خلاله اتصال الإسماعيليين المباشر مع أئمتهم. ويُروى أن الابن الشاب لركن الدين خورشاه وخليفته، شمس الدين محمد، سترته مجموعة من الدعاة في مكان آمن قبل احتلال المغول لقلاعهم، وجرى نقله عقب ذلك إلى أذربيجان حيث كانت الدعوة الإسماعيلية نشطة منذ زمن طويل.

والمصادر التي تتناول ظروف الإسماعيليين الفرس الناجين في أعقاب الغزو المغولي مباشرة، شحيحة. ولا حاجة إلى القول إن انهيار الدولة الإسماعيلية ومقتل إمامها خلّفا الإسماعيليين في وضع معنوي منهار وحالة مجزّأة. وكما كانت الحال مع الكثير من الفرس الآخرين في تلك الفترة (بمن في ذلك العلماء والصوفيون)، فإن قسماً من الناجين الإسماعيليين ربما فروا من البلاد من أجل حياة جديدة في أفغانستان، أو الهند، أو في مناطق أخرى مجاورة. وربما وجد بعضهم ملجأً له في منطقة الديلم في شمال فارس، في حين بقي آخرون في مناطقهم المحلية الخاصة. وكان تهجير الإسماعيليين جزءاً من هجرة على نطاق واسع لأناس ينتقلون من مناطق ريفية إلى أخرى حضرية بحثاً عن الأمن وحياة أفضل.

ويكفي أن نعرف مدى السياسات الضاغطة التي مارسها كل من المغول

وعلماء السُّنة تجاه الإسماعيليين، حتى ندرك كم أصبح صعباً عليهم إعلان مذهبهم، مما أجبرهم على العيش بطريقة متخفية يمارسون فيها التقية ويسترون عقائدهم. ويُحتمل أن تكون هذه الضغوطات السبب الذي دفع الإسماعيليين إلى تبنّي الصوفية أو أن يندمجوا ضمن مجتمعهم السني المحلي. وقد بيّن فرهاد دفتري، كيف أنه من المحتمل أن تكون هذه الممارسة [التقية] قد أدت بمرور الوقت إلى ذوبان الإسماعيليين الكامل ضمن مجتمعاتهم المَضيفة في العديد من المناطق، وفقدانهم بالتالي هويتهم الإسماعيلية.[٢٢]

وربما ساهمت هذه العوامل كلها في تناقص أعداد السكان الإسماعيليين، إلا أن عدداً كبيراً منهم نجا في منطقتي قوهستان ورودبار. وحقق الإسماعيليون صحوة كبيرة خلال عقود قليلة كانت كافية لتجعلهم يسعون أكثر من مرة إلى استعادة السيطرة على آلموت: وتمكنوا في عام ٦٧٤/ ١٢٧٥-١٢٧٦ من إعادة احتلال القلعة لفترة قصيرة قبل أن يطردهم منها المغول من جديد. ويذكر فون هامر أن سكان قوهستان ظلوا مخلصين للإسماعيلية بعد سبعين سنة من سقوط آلموت، وأن الحاكم الإيلخاني أبا سعيد، (٧١٦/ ١٣١٦-٧٣٦/ ١٣٣٥)، وحاكم قوهستان، شاه علي سجستاني، أرسلا فريقاً من علماء السنة إلى قائين لتحويل الناس إلى المذهب السني.[٢٣] وحافظ الإسماعيليون النزاريون، في سوريا، على هويتهم وعلى قواعد دعوتهم بالرغم من أنهم كانوا تحت حكم المماليك السنة. وروى الرحالة الشهير ابن بطوطة أنه عندما مر في سوريا سنة ٧٢٦/ ١٣٢٦، كان الإسماعيليون يسيطرون على عدد من القلاع، التي سُمح لهم

(٢٢) دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص١٦٠.
(٢٣) فون هامر - بيرغشتال، **تاريخ الحشاشين**، ص ٢٠١؛ ويؤكد مادلونغ الشيء نفسه في مقالته «إسماعيلية»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٤، ص ٢٠٤.

الاحتفاظ بها من قبل السلطات المملوكية.(٢٤)

وشهد القسم الأخير من القرن التاسع/الخامس عشر انبعاثاً وإحياءً كبيرين للإسماعيلية، عندما عاد الأئمة الإسماعيليون إلى الظهور في أنجودان، وسط فارس. وكان باستطاعة الأئمة الإسماعيليين في ظل حكم السلالة الصفوية المناصر للشيعة، والمتعاطف معهم (٩٠٧/١١٥٣/١٥٠١/١٧٢٢)، إعادة بث النشاط في دعوتهم في المنطقة. ويلاحظ إسفيزاري أن الإسماعيليين في تون ونهارجان ومؤمن آباد في قوهستان، كانوا منظمين في ذلك الوقت بما يكفي وتمكنوا من تقديم واجباتهم الدينية إلى الأئمة.(٢٥) كما وسعت «الدعوة» الإسماعيلية أنشطتها في العالم الإسلامي الشرقي، ولا سيما في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. غير أنه كان على «الدعوة»، في كل تلك الأمكنة، تبنّي نماذج جديدة من التنظيم والدعاية تتناسب مع الظروف الاجتماعية والثقافية المحلية المختلفة في وجوه كثيرة عن تلك التي سادت فترة آلموت. وهكذا، تبنّت «الدعوة» في الأراضي الناطقة بالفارسية أسلوباً من العمل قريباً من أسلوب «الفِرق» الصوفية، وانقادت، في الوقت نفسه، في شمال غرب الهند من قبل شيوخ (بيرز) جوالين، كانوا دعاة نساكاً، ومغنّين للأشعار في تقليد الفِرق البختية.(٢٦) وترافق، على امتداد

(٢٤) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٣٤.

(٢٥) معين الدين محمد اسفزاري، **روضة جنات في أوصاف مدينة هرات**، تح. م.ك إمام (طهران، ١٣٣٨/١٩٥٩)، ص ٣٠٧، ٣٦٨. ويلاحظ أن النساء العجائز أرسلن عشر لغات خيطان إلى إمامهن كواجب مالي ديني، وكانت هناك ضريبة أخرى كانت تُرسل إلى ضريح حسن الصباح. انظر أيضاً: بوزوورث، «إسماعيليو قوهستان وملوك نيمروز أوسستان»، في: دفتري، تح. **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، ص ٢٢١-٢٢٩.

(٢٦) لمناقشة حول هذا الموضوع انظر إضافة إلى نانجي، **تقليد الإسماعيليين النزاريين**؛ وقاسم، **أغاني الحكمة**؛ كريستوفر شيكل وظواهر موار، **ترانيم دينية إسماعيلية من جنوب آسيا: مقدمة إلى الجنان** (لندن، ١٩٩٢)؛ علي أساني، **نشوة واستنارة: الأدب الديني الإسماعيلي في جنوب آسيا** (لندن، ٢٠٠٢).

هذه المرحلة، إحياء «الدعوة» مع نهضة في الأدب الإسماعيلي في اللغات الفارسية والهندية.[٢٧]

وتطرح إسماعيلية ما بعد فترة آلموت في فارس، على علماء التاريخ الإسماعيلي وطلابه، الكثير من الأسئلة والمشكلات، ليس أقلها ندرة المواد المرجعية التي حالت دون أي بحث مركز حتى هذا التاريخ حول هذا العصر الغامض الذي استمر قروناً عدة. وتقصد الدراسة الحالية ملء هذه الفجوة في البحث عن طريق تقصي أثر الغزو المغولي على الإسماعيليين في شمال شرق فارس تقصياً وثيقاً، وتسليط الضوء على أثر ذلك في تنظيم دعوتهم. وسوف نقوم بالتدقيق ببعض الاستراتيجيات التي قد يكون استخدمها الإسماعيليون للاحتفاظ بمعتقداتهم والإحساس بهويتهم باعتبارهم جماعة مسلمة متميزة. وستتمحور نقطتنا المرجعية الأساسية حول الشاعر نزاري قوهستاني، الذي عاش في السنوات التي تلت سقوط آلموت مباشرة، وتشكل كتاباته مصدراً رئيسياً للمعلومات عن إسماعيليي تلك الفترة.

(٢٧) حول ما يسمى بنهضة أنجودان للإسماعيلية النزارية عموماً، انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٥١-٤٥٢ و٤٦٧-٤٩١.

القسم الثاني

نزاري قوهستاني:

البحث عن المعنى والهوية

الفصل الخامس

الشاعر نزاري قوهستاني

عاش نزاري قوهستاني حياته تقريباً في ظل حكم المغول في فارس، وكان شاهداً على التدمير الهائل الذي سببه الغزاة المغول لوطنه، ومذابح جماعته من الإسماعيليين. وُلد نزاري سنة ٦٤٥/١٢٤٧ في بلدة بيرجند في القسم الجنوبي الشرقي من منطقة قوهستان الجبلية في مقاطعة خراسان. حيث تلقى فيها تعليمه المبكر، وحقق في النصف الثاني من القرن السابع/الثالث عشر، شهرة شعرية وذاع صيته في بلاطات الحكام المحليين الذين يحكمون خراسان وقوهستان باسم المغول. لكنه أصبح، بمرور الوقت، معارضاً وغير راضٍ عن سياسات الطبقات الحاكمة بشكل متزايد، وهو ما أدى إلى طرده من البلاط ونفيه إلى الريف. وآل به الأمر إلى الفقر، وأمضى بقية حياته في غموض مواصلاً الكتابة حتى وفاته سنة ٧٢٠/١٣٢٠.

وعلى الرغم من النوعية العالية لشعر نزاري، واعترف بها العلماء الأوروبيون والفرس على السواء، فإن اسمه نادراً ما يظهر في كتب التراجم، والتواريخ، والمختارات من الشعر والأدب الفارسيين. وربما يعود هذا الإهمال في جزء منه، إلى ندرة أعماله الشعرية، التي لم تصبح في متناول العلماء حتى القرن الماضي. وليس هناك، سوى نسخة وحيدة باقية من أعماله المجموعة، **الكليات**، وهي محفوظة الآن في سانت

بطرسبورغ.[1] ويعتبر إيفانوف، أن سبب عدم انتشار قراءة أشعار نزاري ونسخها في فارس، يعود إلى أن عمق تفكيره ومعتقداته الدينية تستتر خلف حجاب من الرمزية الصوفية لا يفهمها إلا القليل، ولذلك لم تكن تستهوي كل الناس.[2] لكن يُحتمل أكثر أن المناخين السياسي والديني لزمن نزاري، وكانا معاديين للإسماعيليين، لم يشجعا على دراسة أعماله ونشرها. ونجد تعبيراً لهذا النفور، على سبيل المثال، في «**الديوان**» لشاعر ثانوي اسمه كاتبي (ت. ٨٣٨/ ١٤٣٤-١٤٣٥) من نيسابور أو تورشيز، نصح فيه ابنه بأن يضاهي شعراء مشهورين كفردوسي ورومي وعطار، وليس نزاري الذي زعم أنه لم يكن، «سعيداً حتى آخر حياته بسبب ارتباطه بالإمام».[3] ولكن، على الرغم من نقده هذا، فإن مجرد ذكر كاتبي للشاعر الإسماعيلي (نزاري) إلى جانب سادة الفارسية العظام، بمثابة اعتراف وقبول من جانبه بالنوعية المثالية لكتابات نزاري.

(١) هناك ثلاث نسخ من كتاب **كليّات** لنزاري قوهستاني، أقدمها وأكملها واحدة من نسخ عبد الرشيد بن شيخ عبد الله الخالبي سنة ٨٣٨/ ١٤٣٤، موجودة في المكتبة الوطنية لسانت بطرسبورغ (برمز Dorn. ٤١٥). والثانية نُسخت عام ٩٧٢/ ١٥٦٤-١٥٦٥ من قبل ناسخ اسمه غير واضح، ومحفوظة في معهد اللغات والآداب في أكاديمية العلوم في دوشنبي، طاجكستان (AH Taj SSR ١٠٠). والثالثة، وأقلها كمالاً، مخطوطة من نسخ زين العابدين ابن محمد سنة ٨٦٥/ ١٤٦٠-١٤٦١، وموجودة في جينيل كوتوفان في قورم بتركيا (١٩٥٥). للاطلاع على هذه النسخة، انظر أيضاً: A. M. Boldyrev et al., *Katalog Vostoch nykh rukopisei, Akademii Nauk Tadzhikskoi SSSR* و(507). وجميع الإشارات الواردة إلى **الكليات** هنا هي نسخة سانت بطرسبورغ من المخطوطة.

(٢) إيفانوف، «حكيم نزاري قوهستاني» في مجلة: *Africa Ismaili*، (نيروبي، أيلول، ١٩٦٩)، ص ٦-٧.

(٣) كاتبي نيسابوري، **ديوان**، وفقاً للاقتباسات المجتزأة الواردة عند جنكيز ج. بيبوردي، Zhizn i tvorchestvo Nizari-*Persidskogo poeta* (موسكو، ١٩٦٦). والترجمة الفارسية لهذا الكتاب، **زندكي وآثار نزاري** (طهران، ١٣٧٠/ ١٩٩١)، ص ٢٤-٢٥.

من هو نزاري قوهستاني؟

تعود أقدم الإشارات إلى نزاري قوهستاني في المصادر الفارسية، إلى فترة تزيد على القرن عقب وفاته، زمن حلول التيموريين محل المغول حكاماً لفارس العظمى. ويمكن تفسير الاهتمام المتجدد بأعماله بظهور هرات كمركز للفنون والآداب تحت حكم الأمير التيموري بايسونغور (ت. ٨٣٧/ ١٤٣٣)، الذي شجع الفنون والأدب وكلّف من يقوم بنسخ أعمال لشعراء وعلماء كثيرين كانوا يعملون في مكتبته.(٤) وأصبحت هرات بمضيّ القرن، ولا سيما في عهد الأمير بايقرا (ت. ٩١٢/١٥٠٦)، مركزاً للكثير من الشعراء والفنانين والمعماريين والعلماء الفرس والترك. وبرز من بين الشخصيات الأكثر تميّزاً التي استوطنت المدينة، الشاعر والمتصوف الشهير عبد الرحمن جامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢) الذي كان أول شخصية أدبية رئيسية تعترف في كتابه المسمى **بهارستان**، بمهارات نزاري الشعرية. ويقول جامي إن أشعار حافظ، الضليع في النُّظم الفارسي، قريبة بطبيعتها من أشعار نزاري قوهستاني. إلا أنه أضاف «أن في قصيدة نزاري الكثير من الغث السمين، بينما هي أقل من قصيدة حافظ.»(٥)

ومن المحتمل أن أحد أعمال نزاري المنسوخة في هرات، وجد طريقه إلى ملكية كاتبي في الفترة نفسها. وعلى الرغم من أنه يبدو وكأنه ليس لديه شكوك حول معتقدات نزاري الدينية، إلا أن هوية الشاعر لم تكن معروفة بشكل واضح في الدوائر الأدبية لذلك الوقت. ويناقش أمير دولت شاه (ت. ٩٨٣/١٤٨٨) في مختاراته من الشعراء، **تذكرة الشعراء**، آراء متنوعة

---

(٤) يروي براون في كتابه **التاريخ الأدبي**، م ٣، ص ٣٩٥، أنه تحت رعاية بايسنقر «عمل أربعون فناناً في نسخ مخطوطات برعاية مولانا جعفر التبريزي».

(٥) نور الدين عبد الرحمن جامي، **بهارستان رسائل جامي**، تح. علاء أفصح زاد (طهران، ١٣٧٩/٢٠٠٠)، ص ٧٩١.

كانت شائعة لدى علماء هرات حول نزاري، إذ زعم بعضهم أنه كان صوفياً، وقال آخرون إنه كان إسماعيلياً. ويروي دولت شاه أيضاً نظريتين حول الاسم المستعار (تخلُّص) لنزاري: تقول الأولى إنه سُمي كذلك لأنه كان ضعيف البنية، وعزا اسمه إلى الكلمة العربية «نزار» أو «نزير»، وتعني قليلاً أو غير ذي بال؛ وتقول النظرية الثانية ـ وكانت وجهة نظر دولت شاه نفسه ـ إن الشاعر قد تبنّى هذا الاسم المستعار تكريماً للإمام نزار، فكان يريد من الكُنية شهرته بهذه، أن يُظهر ولاءه للمذهب الإسماعيلي ويعرف به. ويبدو أن دولت شاه كان متعاطفاً مع نزاري، وقد وصفه بأنه «رجل هادئ يتمتع بحكمة عظيمة (مردى حكيم)، وحاذق في الجوانب الروحانية.»[٦]

وكتب عن نزاري مؤلف فارسي آخر شهير، هو المؤرخ محمد بن خواند شاه، المعروف باسم ميرخواند (ت. ٩٠٣/١٤٩٨)، وقضى معظم حياته في هرات تحت رعاية مير علي شير نوائي، وزير الحاكم التيموري بايقرا. وتحرّى ميرخواند عن الاسم المستعار للشاعر نزاري، ووافق على وجهة نظر دولت شاه بأنه اشتُق من اسم الإمام الإسماعيلي النزاري.[٧] وأيّد هذه النظرية أيضاً حفيد ميرخواند، غياث الدين خواند أمير (ت. ٩٤٢/ ١٥٣٥-١٥٣٦)، الذي خدم كمؤرخ وكاتب سيرة في بلاط الحاكم الصفوي إسماعيل.[٨] إلا أن هذا النحو العقيم من الاستقصاء كان ظاهراً للجغرافي أمين أحمد رازي، سنة ١٠٠٣/ ١٥٩٤، ولم ير أهمية في نقاش ما إذا كان نزاري إسماعيلياً أم لا، ما دام يُعتبر واحداً من أفضل الممثلين للشعر الفارسي.[٩] ولكن، على الرغم من ذلك، فثمة جانب آخر من فكر نزاري،

---

(٦) دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، ص ٢٣١-٢٣٤.

(٧) ميرخواند، **روضة الصفاء**، م ٤، ص ٧٠، ١٩٣.

(٨) خواند أمير، **حبيب السير**، م ٢، ص ٤٥٧.

(٩) أمين أحمد رازي، **هفت إقليم**، تح. جواد فاضل (طهران، لا. ت.)، م ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣.

يتعلق بارتباطه بالصوفية، كان محل جدال في القرن الحادي عشر/السابع عشر. وقد تفحّص العالم الفارسي لطف علي بيك آذر، شعر نزاري، وارتأى أن يناقش ارتباط نزاري بالصوفية وليس بالإسماعيلية(١٠).

وإذا ما أخذنا هذه التباينات في آراء المصادر بعين الاعتبار، فليس مستغرباً أن تظل مسألة معتقدات نزاري الدينية موضع جدل بين العلماء العصريين في الدوائر الفارسية والأوروبية والأميركية. وقد كتب أحد العلماء الفرس، ويدعى مجتهد زاده بيرجندي، سيرة نزاري مع نماذج من قصائده، ولاحظ أن الرأي حول الشاعر مقسم بين أولئك الذين يزعمون أنه كان شيعياً اثني عشرياً، وأولئك الذين يصرّون على هويته الإسماعيلية. وقد مال بيرجندي إلى أصحاب الرأي الأول، واعتبر أن الرأي بهوية نزاري الاسماعيلية مخطىء، لأن تعابير نزاري الإسماعيلية قد كتبت بالإكراه. وجادل بأن الشاعر كان قد احتُجز خلافاً لإرادته من قبل إسماعيلية قوهستان وأُقنع بالكتابة لصالحهم، أي بالطريقة نفسها التي زُعم أن الفيلسوف نصير الدين الطوسي احتُجز بها رهينة في قلاعهم.(١١) إلا أن هذا الرأي رفضه علانية وصراحة عالمان فارسيان آخران، هما علي رضا مجتهد زادة في كتابه حول نزاري، وعباس إقبال في استعراضه للشعر الفارسي إبان الفترة المغولية، وأصرّ، كلاهما، على أن الشاعر نزاري كان ينتمي إلى المذهب الإسماعيلي.(١٢)

وعلى الرغم من أنه لا يزال هناك بعض الاختلافات في الرأي حول

---

(١٠) لطف علي بك آذر، **أتشكده**، تح. حسن سادات ناصري (جيلان، ١٣٣٩/ ١٩٦٠)، ص ٥٢٩.

(١١) مجتهد زاده بيرجندي، **نسيم بهاري در أحوال حكيم نزاري** (مشهد، ١٣٤٤/١٩٢٦)، ص ٤.

(١٢) عباس إقبال، **تاريخ مفصل إيران** (طهران، ١٣٤١/ ١٩٦٢)، ص١٧٠؛ ع. ر. مجتهد زاده، **حكيم نزاري قوهستاني** (مشهد، ١٣٤٤/١٩٢٦)، ص ١٣-١٧.

اشتقاق اسم نزاري، إلاّ أن ثمة اتفاقاً عاماً بين العلماء الإيرانيين المعاصرين حول أن نزاري قوهستاني كان إسماعيلياً قطعاً. وقد أكد ذلك ذبيح الله صفا في كتابه المرجعي عن الأدب الفارسي، **تأريخ أدبيات در إيران**، وتبيّن له من بعض أبيات أشعاره، أنه يتحدر من أسرة أرستقراطية إسماعيلية عريقة في قوهستان.[13] ولقيت مسألة النسب النبيل لنزاري دعماً من مَظاهر مصطفى في مقدمته المستفيضة لأول طبعة نقدية لـ **الديوان** الشعري، التي حرّرها وحقق فيها علي رضا مجتهد زادة سنة ١٩٩٢.[14] وقد كان لنشر هذا الكتاب، هو والتحليل المفصّل الذي دونه مظاهر مصطفى عن حياة نزاري وشعره وفكره، أثره الكبير في إحياء الاهتمام بشعره في إيران والعالم الغربي.[14]

وكان المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر - بيرغشتال أول عالم غربي يتقصّى سيرة نزاري قوهستاني وشعره. وقد قام بمسح مختصر للأدب الفارسي نُشر عام ١٨١٨، لم يوافق فيه على استنتاج دولت شاه بأن الشاعر كان إسماعيلياً.[15] واكتشف أ. سبرينغز في عام ١٨٥٤ مخطوطة لـ ديوان نزاري في ولاية أوذ الهندية وتمكن، لأول مرة، من إعطاء وصف دقيق لهذا العمل، وبعض البيانات عن سيرة حياة الشاعر. وركز أيضاً، كما فعل قبله أمين أحمد رازي، على مواهب نزاري الشعرية، وجزم بأنه ليس على المرء، أن يقلق بشأن معتقداته الدينية.[16] وجاءت المساهمة التالية في هذه المناقشة

(١٣) ذبيح الله صفا، **تاريخ أدبيات در إيران** (طبعات متعددة، طهران، ١٣٤٢-١٣٧٣/ ١٩٦٣-١٩٩٤)، م ٣، ص ٧٦٣.

(١٤) **ديوان حكيم نزاري قوهستاني**، تح. علي رضا مجتهد زاده، مع مقدمة لمظاهر مصفى (طهران، ١٣٧١/ ١٩٩٢).

(١٥) ج. فون هامر - بيرغشتال، *Geschichte der schönen Redekunste Persiens* (فيينا، ١٨١٨) ص ٢٢٣-٢٢٤.

(١٦) أ. سبرينغر، **فهرست المخطوطات الفارسية لملك أوذ** (كلكتا، ١٨٥٤)، ص ١٥٤.

من إي.ج. براون، مؤلف أول تاريخ شامل في الإنكليزية عن الأدب الفارسي، وكان متأثراً بمخطوطة لأشعار نزاري موجودة في المتحف البريطاني، وصفه فيها «بالعبقري بالمقارنة مع الشاعر الإسماعيلي العظيم المعروف حتى ذلك التاريخ، ناصر خسرو» ولاحظ براون أن:

> انتماء نزاري قوهستاني إلى الفرقة الإسماعيلية ليس بالأمر الذي يوحي به اسمه المستعار ومكان أصوله، ولكنه مؤكد أو مُشار إليه من قبل معظم كتّاب التراجم. . . فلا شك في أن الشاعر أخذ من ذلك اسمه المستعار، في حين أن الاقتراح الآخر بأنه مشتق من الصفة الفارسية «نزار» (بمعنى رقيق أو ضعيف)، غير مقبول بتاتاً».[١٧]

أما المساهمات البحثية والعلمية الغربية الأهم في دراسة نزاري قوهستاني فقد قدمها علماء من الاتحاد السوفياتي السابق في مطلع القرن العشرين، وربما يعود ذلك بسبب النقد الذي وجهه الشاعر إلى الطبقات الأرستقراطية والإقطاعية في زمنه. وقد كانت هذه الدراسات الروسية حول نزاري بالإجمال الأكثر غنى، وعالجت أيضاً قضيتي اسم الشاعر ومعتقده الديني. ويقدم ي. إي. بيرتل، في مقدمته لطبعة ١٩٢٦ لكتاب نزاري، **دستور نامة**، أمثلة عن الآراء المتنوعة المتعلقة باسمه المستعار. ويورد اسم نزاري الأصلي على أنه نعيم الدين بن جمال الدين،[١٨] وهذا خطأ لأن الشاعر يشير إلى نفسه في **الكليات** على أنه سعد الدين بن شمس الدين بن محمد.[١٩] ويقول حول نظرة الشاعر الدينية، إنه في حين أن بعض الأبيات

---

(١٧) براون، **التاريخ الأدبي**، م ٣، ص ١٥٤-١٥٥.

(١٨) انظر مقدمة بيرتل لكتاب نزاري **دستور نامه**، التي ظهرت في *Vostochniy Sbornik*، م١، (١٩٢٦)، ص ٣٧-١٠٤؛ وأيضاً ج. درّي في مقالته: Ba'ze ma'lumot dar borayi Nizori ص ١٤٠؛ وبردين، «حكيم نزاري»، ص ١٨٠-١٨٢.

(١٩) نزاري، **كلتيات**، ورقة ٢٩٢ ب.

الشعرية تبدو وكأنها تتحدى الأرثوذكسية السنية، إلا أن نزاري كان حذراً جداً في التعبير عن معتقداته بحيث تمكن نسبة كلامه بالسهولة نفسها إلى داعية إسماعيلي أو شيخ (بير) صوفي. وعلى الرغم من أن بيرتل كان مقتنعاً بأن نزاري لم يكن الفريد ولا الآخر، إلا أنه لم يكن قادراً على إثبات وجهة نظره لأنه لم يستطع الوصول إلى أعمال الشاعر الأخرى. ووقف حكمه في تناقض صارخ مع إيفانوف الذي استبعد، في مراجعته لـ **دستور نامه**، آراء «المحقق الشاب»، بالقول: «إن الجاهل بالدراسات الإسماعيلية فقط يمكنه اعتبار **دستور نامه** على أنه لم يُكتب من قبل معتنق للإسماعيلية.»[٢٠] وعلق إيفانوف أكثر في ما بعد في عمله البيبلوغرافي عن الأدب الإسماعيلي، وقال:

> تُعتبر أعمال نزاري مهمة جداً لدارس الإسماعيلية النزارية لأنها تأتي من الفترة التي لا نملك عنها أي معلومات تقريباً. ولذلك، فإنها تستحق دراسة متأنية من قبل شخص معد لذلك بشكل حسن. فمن المؤسف، أنها لم تجتذب حتى الآن سوى مبتدئين ليس لديهم خبرة ولا يعرفون شيئاً عن الإسماعيلية عموماً، ولا الأدب النزاري خصوصاً.[٢١]

وقد تكون ملاحظات إيفانوف الحادة موجهة أيضاً إلى العالم جنكيز ج. بَرَدين من آسيا الوسطى، الذي قدم عدة نظريات، قديمة وجديدة، لتفسير اسم نزاري. وقد يكون الشعر طبقاً له، اكتسب اسمه إما من عائلته، أو من ارتباطه بالإمام الإسماعيلي، أو أنه كان اسماً منتحَلاً أُعطي له من قبل راعية الكارتي في هرات بسبب من بنيته النحيلة. ويُخمِّن أيضاً، على أساس من بعض الأبيات في **الكليات** لنزاري، أنه ربما كان هناك ابن عم لنزاري

---

(٢٠) إيفانوف، **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي**، ص ١٠٥-١٠٦.

(٢١) إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي: مسح بيبلوغرافي** (طهران، ١٩٦٣)، ص ١٣٨.

يحمل الاسم نفسه في البلاط الكارتي ونال مركزاً عالياً وحمل لقب سعد أكبر.(٢٢) وعلى الرغم من أنه جرى تأكيد ذلك من قبل مصطفى، إلا أننا لا نجد إشارة إلى هذا الشخص في أي مصدر آخر.

وأول دراسة علمية رئيسية عن نزاري قوهستاني وكتاباته، قام بها عالم من آسيا الوسطى، يدعى جنكيز ج. بيبوردي، ويُعَد كتابه عن حياة نزاري وأعماله مرجعاً لأي عمل حول الشاعر.(٢٣) ويستنتج بيبوردي، بعد استعراض توضيحي لآراء عدد من المؤلفين بخصوص معتقدات نزاري الدينية، أنه من المستحيل إنكار ميول الشاعر الإسماعيلية أو تجاوزها. وانضم بيبوردي إلى بيرتل وإيفانوف في الدعوة إلى استقصاء دقيق وتحليل لشعر نزاري قبل أن يكون بالإمكان استخلاص أي استنتاجات حول هذه القضية.(٢٤)

عالم معاصر آخر أفرد اهتماماً لنزاري، هو جان ريبكا، الاختصاصي التشيكي البارز في الأدب الفارسي. وقد وصف نزاري بأنه «واحد من أكثر شعراء الفرس شهرة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر». ولم يتطرق ريبكا كثيراً إلى البحث حول اسم الشاعر، لكنه ألمح إلى تفسيره للآيات القرآنية وإلى ما يطلق عليه «الملاحظات الظاهرية» التي يبدو أنها تشير إلى أنه كانت للشاعر ميول محددة نحو الإسماعيلية.(٢٥)

ويبدو مثيراً أن الاسم والمعتقدات الدينية لنزاري قوهستاني كانت نقطة

---

(٢٢) كلمات نزاري مقتبسة من بردين (**حكيم نزاري**، ص ١٨٠) هي: «أنت سعد الدين وأنا نزاري سعد».

(٢٣) حول عمل بيبوردي انظر الحاشية ١٧ من الفصل الأول أعلاه.

(٢٤) بيبوردي، *Zhizn*، ص ١٨٠.

(٢٥) جان ريبكا، مقالة «شعراء وكتّاب من الحقبتين المغولية والسلجوقية المتأخرتين»، في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ٦٠٤-٦٠٥.

تمركز لمثل هذا الكم من النقاشات بين العلماء من العصور الوسطى والمعاصرين. لكن ذلك، كما سنلاحظ في ما بعد، كان مسألة استدعت تفكيراً مكثفاً حتى بين معاصري الشاعر، وقد ذكره الشاعر في الأبيات التالية:

أيّاً ما يقوله الناس عني،

فهو ليس عني ولكن عن أنفسهم

لا أحد يعلم من أنا،

ولا أحد يعلم من أين أتيت،

لا أحد يعلم أين أنا ولا من أنا.(٢٦)

واعتبر إيفانوف أن هذه المجادلة حول هوية نزاري، كانت إلى حد ما، نتيجة لقراءات جزئية أو سطحية لأعماله الشعرية التي لم تصبح في متناول العلماء جميعاً إلا في أزمنة حديثة العهد. لكن الجدل يعكس أيضاً اضطراباً حقيقياً وتناقضاً بين العلماء ينبعان من تناقض مصنفاته الشعرية وتفاوتها. فمن جهة، هناك العديد من القصائد الغنائية في **ديوان** نزاري، تُعطي الانطباع عن شاعر مأخوذ بمعاقرة الخمر ومعاشرة النساء والغناء بالأسلوب المعهود لشعر البلاط الفارسي. ويتميز من جهة أخرى، عدد من ثنائيات (مثنوي) الشاعر، بدلالاتها الدينية والصوفية القوية، التي تم التعبير عنها من خلال الموضوعات والأغراض المرتبطة بالشعر الصوفي في التقليد السني. لكن هناك ثنائيات (مثنوي) أخرى أيضاً تُظهر تأييد نزاري للشيعية في أكثر صورها جلاءً، مثل **سفر نامه**، الذي يُعتبر من أكثر أشعاره الإسماعيلية وضوحاً، و«مناظرائي شب وروز» الذي يدل على انتماء الشاعر الشيعي الاثني عشري بقدر ما يوحي بعقيدته الإسماعيلية. وثمة عامل آخر ساهم في الغموض الذي يحيط بشخصية نزاري، هو الإبهام والمواربة في أسلوبه الشعري، اللذان يصعّبان

(٢٦) أوردها بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٧٨.

التحقق من ولائه الديني ضمن مذهب طائفي محدد. إلا أنه يمكن حصر كتاباته المتعددة الأشكال ضمن نموذج يمكن تمييزه بوضوح، وتتحكم بها أحداث رئيسية في حياته، وتحددت إلى حد كبير بمحاولاته للنجاة في عالم من الفوضى والقسوة ميّزتا الحقبة المغولية.

حياة نزاري المبكرة وتعليمه

وإضافة إلى المصادر الفارسية النادرة التي تشير إلى سيرة حياة نزاري قوهستاني وتركز على مسألة معتقده الديني بشكل أساسي، فإن المصدر الوحيد للمعلومات حول الشاعر هو مجموعة كتاباته حيث يقدم إشارات عرضية حول نفسه. وبأخذ نتف من هذه البيانات واستخلاصها ونسبتها إلى السياقين الاجتماعي والسياسي لزمن نزاري، ربما أمكننا بناء توصيف عريض وموثوق لحياته ومهنته الشعرية.

ويُعتبر تاريخ ولادته أحد الأمور القليلة التي لدينا يقين حولها إلى حدِ ما، فهو قد وُلد سنة ٦٤٥/١٢٤٧ في بلدة بيرجند في قوهستان، وهي حقيقة جرى تأكيدها من قبل حمد الله مستوفي، في عمل انتهى منه في قزوين سنة ٧٤١/ ١٣٤٠، أي بعد حوالى عشرين سنة من وفاة الشاعر.[٢٧] وكانت بيرجند، في الفترة السابقة للغزو المغولي، مركزاً تجارياً ثانوياً على الطريق التي تصل ما بين نيسابور إلى الشمال، وهرات إلى الشمال الشرقي، وكرمان إلى الجنوب الغربي، وسستان إلى الجنوب الشرقي. وكانت طبقاً لياقوت، أجمل مدينة في قوهستان.[٢٨] وكانت بيرجند أيضاً معقلاً هاماً لأتباع المذهب الإسماعيلي في ذلك الوقت، مع وجود عدد كبير من قلاعهم في المنطقة المحيطة، بما في ذلك حصون مؤمن آباد وقائين وتون الرئيسية.

---

(٢٧) حمد الله مستوفي، **القسم الجغرافي من نزهة القلوب**، ص ١٤٣.

(٢٨) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تح. وستنفيلد (ليبزغ، ١٨٦٦-١٨٧٣)، ص ٧٨٣.

ويروي ريبكا أن نزاري تحدّر من أسرة معدمة تنتمي إلى الأرستقراطية الإقطاعية،[٢٩] لكن طفولته لم تكن بأي حال من الأحوال مشوبة بالفقر كما يعترف هو نفسه في القصيدة التالية التي تستذكر سنواته المبكرة:

كان لي بستان صغير جميل ونديّ،
اعتقدت أنه لم يكن هناك بستان (آخر) يقارن به.
نمت على أرضه المعشبة شجرة سرو وورود
وشجرة أرجوان (أرغوان).
السفح الصاعد، على ضفاف الماء الجاري
كان عالياً، وضم أشجار التوت والعنب والفاكهة،
وأشجار السفرجل والخوخ والتفاح والرمان.
وإلى جانب ذلك، وُجد حقل ومزرعة
كانت حقاً لي بالوراثة.
(وتألفت من) منظر وشرفة، ومقصورة ورواق،
وغرفة خاصة، وحمام، وأمكنة أخرى.[٣٠]

وسلفت الإشارة في الفصل السابق، إلى أن المغول عندما تقدموا داخل فارس في منتصف القرن السابع/الثالث عشر، احتلوا ما وراء النهر وخربوا أجزاء واسعة من خراسان وسستان. وركز هولاكو، قائد القوة الغازية، هجومه في البداية على إسماعيلية قوهستان ورودبار في الديلم، واستولى على قلاعهم ومدنهم وذبح سكانها وحوّل أراضيهم إلى خراب. ولقي عدد كبير من الإسماعيليين خلال بضعة أشهر، حتفهم، وأُجبر من نجا منهم على النزوح، وقام المغول بقتل الإمام الإسماعيلي ركن الدين خورشاه. وكانت

(٢٩) ريبكا، «شعراء وكتّاب»، ص ٦٠٤.

(٣٠) نزاري، كليّات، ورقة ٣٧٢ ب، بلا عنوان مثنوي.

أسرة نزاري من بين أولئك الإسماعيليين الذين نجوا من الغزو، بسبب أن أراضيهم كانت تقع خارج بلدة بيرجند، لكن ليس من دون أن يفقدوا الكثير من أرضهم وممتلكاتهم في تلك النازلة. وقد ألمح نزاري إلى ذلك في الأسطر التالية التي كتبها عقب وفاة والده ويذكر فيها شقيقه، الذي ليس لدينا حوله أية معلومات إضافية.(٣١)

لدي أخ واحد؛ أنا واحد، وهو آخر،
أقول إنه في الحياة فقير مثلي،
إذ ليس لديه أي دخل،
ولا أي مدخرات، ولا حتى دينار واحد.(٣٢)

وقد تركت هذه الأحداث أثراً لا يمحى في ذهن نزاري الشاب، الذي كان في السادسة أو السابعة عندما وقعت أُولى الهجمات المغولية في قوهستان سنة ٦٥١/١٢٥٣. إلا أنه لأسباب لا نستطيع سوى التخمين حولها، لا يقدم سوى إشارات قليلة إلى هذه الفترة من حياته. وما يمكن التقاطه من كتاباته هو تفاصيل قليلة مبعثرة حول نشأته وتعليمه، والكثير منها لا يمكن أن يكون حدث إلا بعد أن هدأت موجات الغزو المغولي وتمت استعادة بعض مظاهر النظام والأمن في قوهستان. وقام والد نزاري بإرساله إلى مكتب (مدرسة) محلي في بيرجند حيث تعلم العربية أيضاً وحفظ أجزاء من القرآن. ويبدو أن مواهب نزاري بدأت تتصنّف في أحلامه في هذه الفترة بطريقة غير عادية، وظهرت في بعض الأحيان في شكل قصائد كاملة التشكيل. ويبدو أن إلحاح هذه الأحلام قد أقنع الأب والابن بأنه كان مقدراً

(٣١) يذكر درّي في مقالته Ba'ze ma'lumot ص ١٤٠-١٥٤، أن شقيق نزاري كان يدعى شرف الدين حسن، لكن ذلك ليس مؤكداً.

(٣٢) وردت عند بردين، في «حكيم نزاري»، ص ١٨٣؛ ديوان نسخة محققة، م ١، ص ٢٢، بينما يذكر بردين شقيقاً واحداً فقط، لكن ليس واضحاً إذا كان لنزاري أخوة آخرون.

لنزاري أن يكون شاعراً مشهوراً. وثمة إشارة غيبية جرى تأكيدها عقب ذلك من قبل عرّاف ومفسّر أحلام محلي:

أذكر (أبي) يخبرني عندما كنت صغيراً أنه
كان لدي سؤال واحد كنت أطرحه على العالم:
أيها الخواجة، إذا كنت تعرف سر الحلم
فأخبرني من فضلك الجواب.
إني أصنّف الكثير من الشعر في أحلامي
لكن عندما أصحو لا أستطيع تكراره.
قال المعلم العالِم: إذا أصغيت إلي
فإني سأعطيك بعض الأخبار السارة؛ أخبار نجاح باهر.
ابنك سيصبح شاعراً مشهوراً في الدنيا
ستخرج الدُّرَر من صدره كعنقود من العنب.
وهذا الشعر ليس مكتسباً، عندما وُلدت
جئت به معي.
لقد تولّد هذا الكنز الثمين في جسدي الخرب.(٣٣)

ويتضح من أبيات نزاري الشعرية أنه كان ينشد شِعره لوالده، شمس الدين، وهو الرجل الذي كان على معرفة واسعة بالشعر ومحباً له، وكان له أعظم الأثر في تكوين ابنه الديني والفكري. ويعترف الشاعر بهذه الحقيقة ويعبر عن امتنانه لوالده:

اللهم امنح أبي حياة سعيدة ومديدة،
فكرمه فعل الكثير من أجلي

(٣٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٩٢ ب، مقطعات.

فهل من حق أعظم من اتّباع أهل البيت؟
أقنعني أبي ببرهان الإمامة.
لو لم يجعلني أبي أشهد ذلك،
فما نوع القيامة التي كانت ستحدث لو لم
أتعرف إلى (ذلك) قبل وفاتي!
حتى لو لم أتمكن من تحقيق واجباتي تجاه أبي،
فقد حقق هو كل ما تقضيه واجبات الأبوّة.(٣٤)

عمل شمس الدين على تزويد ولده نزاري بتعليم صحيح، وأرسله إلى «مدرسة» محلية، لكن الشاعر لا يذكر اسم هذه المدرسة ولا المذهب الذي كانت تتبع له. وبما أنه ليس هناك من دليل على وجود أي «مدرسة» بارزة في بيرجند في تلك الفترة، فمن المحتمل أنه التحق بمدرسة في بلدة قائين المجاورة.(٣٥) ويمكننا الزعم من خلال استذكار نزاري لحياته أنها كانت مدرسة سُنية لم تترك تأثيراً واضحاً في معتقداته:

وقتي ذهب مع الريح
مع قوات من الناس الجهال،
ذلك الذي وجدت فيه بأقل وقت
أدنى شيء من الرجولة أو الإنسانية:
مجموعة خاوية من العقل والحكمة (خِرَد)،
وأخرى كانت تكذب كقوم مجانين
الجميع أعداء آل المصطفى (النبي).

(٣٤) نزاري، **كليّات**، ورقة ١٧٩ ب؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٧٤.

(٣٥) طبقاً لدفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٥، فقد درس نزاري في كل من بيرجند وقائين.

أحياناً يزعمون أنهم مسلمون

أعلنت توبتي (ضربت كفاً بكف) وصرخت بأعلى صوتي:

يا ويلتاه، كم هي رائعة التوبة![٣٦]

وتشير هذه الملاحظات إلى أن تعليم نزاري المبكر لا يمكن أن يكون مصدر علومه الدينية والفكرية التي عرضها وجاهر بها في ما بعد في أعماله (واستحق على أساسها لقب «حكيم»). بعد ذلك ببضع سنوات، بسبب الرعاية الشخصية لوالده، أو قد تأتت إليه هذه المعرفة عبر معلم خصوصي. وقد يكون أصبح على اطلاع واسع على الأدب الكلاسيكي لكل من الفرس والعرب،[٣٧] كما كان على معرفة جيدة بشعر الفردوسي (ت. ٤١١/ ١٠٢٠)، وعمر الخيام (ت. حوالى ٥١٧/١١٢٣) ونظامي (ت. حوالى ٦٠٠/ ١٢٠٣). وسادت كتبه حكم حكماء الصوفية وشعرائها وأمثالهم من أمثال الصنائعي (ت. حوالى ٥٢٥/ ١١٣١)، وفريد الدين العطار (ت. ٦٢٧/ ١٢٣٠). ويعتبر مصفّى، أن الشاعر الذي كان له أعظم التأثير في نزاري هو سعدي (ت. ٦٩١/ ١٢٩٢).[٣٨] ويقول بردين إن نزاري تعلم أيضاً شيئاً من التركية خلال ذلك الوقت، على الرغم من أنه يظهر وكأنه لم يكن مغرماً بتلك اللغة.[٣٩] وكان له بالإضافة إلى الشعراء، اهتمام كبير

(٣٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٢٠ ب-٣٢١ أ، مقطعات (أُشيرَ إليها خطأً عند بيبوردي ک ٣٠٩ ب).

(٣٧) ريكا، «شعراء وكتّاب»، ص ٦٠٤.

(٣٨) مظاهر مصفّى، مقدمة لـ: **ديوان حكيم نزاري قوهستاني**، ص ١٠، ٣١٥-٣٤٥؛ رضا قولي خان هدايات، **مجمع الفصحاء**، تح. م. مصفّى (طهران، ١٣٣٦-١٣٤٠/ ١٩٥٧-١٩٦١)، م٣، ص ١٣٥٨-١٣٥٩، ويروي أن نزاري تعرّف شخصياً إلى الشاعر سعدي (ت. ٦٩١/١٢٩٢). والدليل على وجود مراسلات بين الاثنين واضح من خلال أبيات عديدة لنزاري، ويؤكده مصفّى في مقدمته لـ الديوان، ص ٣٢١.

(٣٩) بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٨٥.

بالمدارس الفقهية والكلامية الإسلامية المتنوعة، ودرس أعمال الفلاسفة المسلمين، كالفارابي (ت. ٣٣٩/ ٩٥٠) وابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧).[٤٠] وقد علق في ما بعد أثناء إشارته إلى تعددية الآراء والتفاسير التي واجهها في دراسته للعلماء:

مجموعة اتخذت طريق الفلاسفة،
وأخرى مذهب المعتزلة.
الكل في الكل، كل واحد منهم له مذهبه الخاص،
لقد وضعوا حاجزاً في ما بينهم
وأنتجت نقائصهم تفرقة مفرطة،
ومضوا خارج ما يستحقه تصريف العدالة.[٤١]

ثمة شك قليل في أن معرفة نزاري الشاملة بالفكر والأدب الإسماعيليين اكتسبها أيضاً في السنوات التي سبقت بلوغه. ويقول بيرتل إن نزاري قام بدراسات مفصلة حول المفكرين الإسماعيليين كأبي يعقوب السجستاني، وحميد الدين الكرماني، وناصر خسرو، إضافة إلى نصير الدين الطوسي.[٤٢] وهذا واضح تماماً من خلال الأبيات الشعرية المليئة بالتلميحات إلى كتابات أولئك الدعاة، ولا سيما الأعمال المكتوبة بالفارسية للمؤلفين الأخيرين. ومن شبه المؤكد، أن والد نزاري كان صاحب فضل في تشجيع ابنه على قراءة النصوص الإسماعيلية، ولكن ما هو مرجح أكثر أن الشاب تلقى جزءاً من تعليمه هذا من داعية إسماعيلي واحد أو أكثر ممن نجوا من النكبة المغولية. ومن المحتمل أن يكون شكل أولي من الدعوة استمر في الوجود

(٤٠) بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٨٩.

(٤١) نزاري، **كليات**، ورقة ١٧٢ أ؛ ديوان، النسخة المحققة، م ١، ص ٤٩٩.

(٤٢) بيرتل، **دستور نامه**، ص ٤٤–٤٥؛ بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٨٦؛ وبيبوردي، *Zhizn*، ص ٣٧.

في قوهستان كما كان الحال في رودبار لعدة سنوات في ظل حكم المغول، وأن هذه الدعوة كانت تحاول إعادة تأهيل نفسها من خلال تجنيد وتعليم سريتين. ومن المحتمل أكثر أن يكون جرى تلقين الشاب نزاري العقائد الإسماعيلية على يدي الدعوة. ويلمح الشاعر إلى هذا الطور من تعليمه بالإشارة إلى نفسه كمستجيب، وكمؤمن سمع نداء الدعوة:

معلمي هو من يعلّم كتاب الحب؛
بلا طائل، يوجهون اللوم إلى المعلم
سلّمْ للحب مثل نزاري، ولا تكن
(واحداً من أولئك) الذين يعارضون.
ليست مفارقة مذهب المعلم من عمل المستجيب.[٤٣]

مهنة نزاري في هرات

تأثرت الوظيفة الشعرية لنزاري قوهستاني إلى حدٍّ كبير بالظروف السياسية والاقتصادية لشمال شرق فارس في النصف الثاني من القرن السابع/ الثالث عشر. وهناك جوانب كثيرة في حياة نزاري وشعره اتضحت أهميتها في ما يتعلق بسياسات الحكومة الإيلخانية في فارس فقط، ولا سيما في ما يتعلق بالصراع بين الحكام (الملوك) المحليين، الكارتيين في خراسان والمهربانيين في سستان، من أجل السيطرة السياسية على قوهستان.

وكان مصطلح «خراسان» ينطبق، منذ أيام الاحتلال العربي لفارس، على منطقة واسعة ناطقة بالفارسية أُسيء تحديدها تمتد من وراء النهر في آسيا الوسطى، عبر الجزء الشمالي الغربي من أفغانستان اليوم، إلى قوهستان وسستان في شرق فارس. وكانت خراسان، في الفترة التي سبقت الاندفاع المغولي، واحدة من أكثر مناطق فارس ازدهاراً زراعياً. وكانت مدنها، هرات

(٤٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٥١ ب؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٤٩٩.

وبخارى وسمرقند ونيسابور، من بين المراكز الثقافية والتجارية الرئيسية في العالم الإسلامي من العصر الوسيط. وبما أنها كانت أول منطقة فارسية احتلها جنكيز خان وهولاكو، فقد استشعرت خراسان الزخم الكامل للمذابح المغولية. وتسببت شراسة هذه الغارات وقوة تدميرها بخراب اجتماعي واقتصادي لكل المنطقة، ولم تستعد أجزاء كثيرة منها، حتى يومنا هذا، مستوى الازدهار الذي كانت قد حققته سابقاً. ويروي الهراوي، وهو يورد روايات شاهد عيان عن تلك الأزمنة بعد ذلك بحوالى قرن، أنه لم يعد هناك «لا ناس، ولا ذُرة، ولا طعام، ولا لباس» يمكن أن تجدها في العديد من الأمكنة، واضطرت القلة من الناجين من حصار المغول لهرات، إلى أكل جثث البشر وجيف الحيوانات.(٤٤) وفقدت قوهستان على نحو خاص، أهميتها الإقليمية ولم تلق منذ تلك الفترة، وبعدها لعدة قرون، سوى اهتمام ضئيل في وثائق المؤلفين الفرس.(٤٥)

أدت وفاة جنكيز خان سنة ٦٢٥/١٢٢٧، إلى ظهور تصدعات خطيرة بين مختلف أفراد الأسرة المغولية الحاكمة، ولا سيما في ما يتعلق بتوزيع ما أضافوه إلى ممتلكاتهم في الأراضي المحتلة ulus. وأصبحت هذه الخلافات علنية في ظل ذرية هولاكو وتسببت بانقسام الامبراطورية المغولية إلى عدد من الخانيات أو الإقطاعيات. وأول دولة مغولية ظهرت في الأراضي الإسلامية كانت خانية تشغتاي في منطقة سير، وجيحون من آسيا الوسطى. وحكم الإيلخانيون معظم فارس والعراق من عاصمتهم في مراغة ثم في تبريز في أذربيجان في ما بعد، بينما سيطر «القطيع الذهبي» على روسيا وحوض

(٤٤) كما اقتبسها بتروشيفسكي، «الأحوال الاجتماعية - الاقتصادية في إيران في ظل الإيلخانيين»، في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٤٥) ج. هـ. كرَمَر، مقالة «قوهستاني» في: **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٥، ص ٣٥٤-٣٥٦.

الفولغا. وكانت هذه الدول تدين بولائها للخانات العظام في منغوليا والصين، وأصبحت بمرور الوقت، منافسة لبعضها البعض. وعلى العموم، حكم المغول الأراضي التابعة لهم من خلال حكام محليين كانوا يتلقون مرسوماً (يرليغ) يمنحهم الكثير من الاستقلال الذاتي في مناطقهم الخاضعة لهم بشرط أن يعترفوا بسلطة المغول ويدفعوا لهم الجزية. وكانت هذه السياسة المتبعة ملائمة للأراضي الفارسية الخاضعة للإيلخانيين، وتحديداً للنخبة العسكرية من المغول - الأتراك، ومعهم الإقطاعيون الفرس من الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية المحلية، ممن تعاونوا معهم. وأسس هذا التحالف طبقة حاكمة قوية سيطرت على الحياة السياسية والثقافية في العديد من أجزاء فارس، وذهب بعضهم إلى حد تأسيس سلالاتهم شبه المستقلة الخاصة في ظل الهيمنة المغولية.

وظهر في ظل هذه الظروف نبيل إقطاعي محلي من أصل أفغاني باسم شمس الدين كرت (٦٤٣-٦٧٦/ ١٢٤٥-١٢٧٧)[٤٦] كملك لهرات في العام ٦٤٣/ ١٢٤٥. وانضم بقواته في العام ٦٤٩/ ١٢٥١، إلى مونغكه في ذروة صراع الأخير على السلطة لخلافة جنكيز خان.[٤٧] وقام الخان العظيم بمنح شمس الدين مرسوماً (يرليغ) يمنحه سيادة على هرات، وبلخ، والبلاد الواقعة بين هاتين المنطقتين والحدود الهندية، ومنحة مالية من ٦٠ ألف دينار مكافأة له على خدماته.[٤٨] ثم وسّع مونغكه سلطة شمس الدين في خراسان في ما

(٤٦) كان شمس الدين كرت سليلاً لبيت شنسباني من غور. انظر مقالة «كرت» لهيغ وسبولت، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٤، ص٢٧٢.

(٤٧) حول ذلك انظر: تيري ألسين، **الامبراطورية المغولية: سياسات الخان الأكبر مونغكه في الصين وروسيا والأراضي الإسلامية**، ١٢٥١-١٢٥٩ (بيركلي، كاليفورنيا، ١٩٨٧)، ص ٦٧.

(٤٨) سيف بن محمد الهراوي، **تاريخ نامه - ي هرات**، تح. م. زبير الصديقي (كلكتا، ١٩٤٤)، ص ١٧١-١٧٢. وطبقاً للهراوي، عندما وصل شمس الدين إلى طوس، أعطاه حاكم خراسان، أرغون خان، الذي كان أيضاً نائباً لخانية تشغتاي، ٥٠ ألف دينار.

بعد لتشمل سستان، حيث حل محل الحاكم المحلي شمس الدين علي بن مسعود من سلالة المهربانيين.[٤٩] وأمضى الحاكم الكرتي العقود القليلة التالية سعياً إلى تأمين سلطته في خراسان، وشنّ الحروب ضد منافسيه، ولا سيما ضد نصير الدين محمد بن أبي فتح مسعود (٦٥٣-٧١٨/ ١٢٥٥-١٣١٨)، المعروف أيضاً باسم نصير الدين السجستاني، والذي كان ابناً لشقيق شمس الدين علي. وعلى الرغم من أن نصير الدين نجح لاحقاً في إقناع هولاكو بإعادة سستان إلى أسرته، إلا أن الصراع المرير بين السلالتين تواصل بلا هوادة، وسعى فيه جانب إلى فرض سيطرته على الآخر.

وامتاز عهد شمس الدين كرت بالجهود التي بذلها لتأكيد سلطته في خراسان وتوسيعها من جهة، وتجنب أن يتورط في الصراعات الداخلية المتواصلة بين الحكام المغول من جهة ثانية. لكن ذلك برهن على أنه شيء مستحيل في الصراع بين ابن هولاكو وخليفته، أبغاخان، وحاكم خانية تشغتاي برق، الذي كان قد اعتدى على أراضي الإيلخانيين.[٥٠] ووجد شمس الدين كرت نفسه في موقف صعب يقتضي الاختيار بين ملكين مغوليين قويين، لم يكن في استطاعته مخالفة أيّ منهما. وطبقاً لهوورث، فإن أعداء شمس الدين في البلاط تآمروا عليه وجعلوا أبغايشك يشكك بولائه.[٥١] وربما واجه شمس الدين نتيجة لهذه الدسائس نهايته سنة ٦٧٦/

(٤٩) **تاريخ سيستان**، تح. م. ت. بهار (طهران، ١٣١٤/ ١٩٣٥)، ص ٣٩٨؛ الترجمة الإنكليزية م. غولد (روما، ١٩٧٦)، ص ٣٢٤. وحول المهربانيين عموماً، انظر بوزوورث، **تاريخ الصفاريين في سيستان وملوك نمروز** (٢٤٧/ ٨٦١-٩٤٩/ ١٥٤٢-١٥٤٣)، (كوستاميسا، كاليفورنيا ونيويورك، ١٩٩٤)، ص ٤١٠-٤٢٤، ٤٢٩-٤٤٠.

(٥٠) ل. بوتر، «السلالة الكرتية في هرات: الدين والسياسة في إيران العصر الوسيط» (رسالة دكتوراه، جامعة كولومبيا، ١٩٩٢)، ص ٤٢.

(٥١) هاورث، **تاريخ المغول**، ج ٣، ص ٢٥١.

١٢٧٨ بعد تناوله بطيخة مسمومة قُدمت إليه في البلاط.[٥٢] وعيّن آبغا عندما ذهب إلى هرات في السنة التالية ابن شمس الدين، ركن الدين، ملكاً بعد والده وقد تولى ركن الدين (المعروف أيضاً باسم شمس الدين الثاني) - وكان آنئذٍ في الجيش الإيلخاني المتمركز في دربند في أذربيجان - منصبه في هرات لفترة وجيزة، وما لبث أن تركه سنة ٦٨٠/ ١٢٨٢ وتقاعد في خيسار مُخلّفاً ابنه علاء الدين في هرات. واضطر علاء الدين أيضاً إلى ترك هرات، فأقنع أمير نوروز، القائد العام للحاكم الإيلخاني غازان، ركنَ الدين بالتخلي عن الحكم لولده الآخر، فخر الدين، الذي استلم القيادة الكارتية سنة ٦٩٥/ ١٢٩٥.

وصل نزاري قوهستاني إلى هرات حوالى ٦٦٩/ ١٢٧٠، عندما كان في مطلع العشرينيات من عمره، للعمل في إدارة شمس الدين كارت. ومن المحتمل جداً أن حالة الفقر التي آلت إليها أسرة نزاري بعد الغزو المغولي، كانت من العوامل التي دفعته إلى هذا الأمر، إضافة إلى أن ثقافة الشاب وتعليمه كانا على درجة تؤهّله للخدمة الحكومية. وكانت هرات في ذلك الوقت، قد أُعيد بناؤها، وانتعشت حرفها وصناعتها، وعادت مرة أخرى لتصبح مركزاً للثقافة تجتذب الشعراء والعلماء من كافة المناطق المحيطة. وقد سمح هذا المناخ للشاعر الإسماعيلي الشاب بأن يطّور تعليمه ومهنته. وعلى الرغم من أن الحكام الكارتيين كانوا من السنة، إلا أنهم لم يُحجموا عن توظيف الشبان الشيعة المتعلمين في إدارتهم الحكومية. ويقول بردين إنه كان لنزاري ابن عم باسم سعد أكبر يحتل مركزاً رفيعاً في البلاط الكارتي، وربما ساعده في الحصول على مركزه في الإدارة الحكومية.

ويمكن القول إنه لو كانت ظروف حياة نزاري وزمانه مختلفة، لفضّل تخصيص علمه ومهاراته لخدمة المذهب الإسماعيلي. فقد نشأ نزاري ولديه

(٥٢) طبقاً لكرَمَر، «قوهستان»، توفي شمس الدين كرت سنة ١٢٨٥، وهذا يبدو غير صحيح.

ارتباط قوي بالشيعة الإسماعيلية، وسبق له أن جُنِّدَ في الدعوة الإسماعيلية. ولم تقتصر الدعوة الإسماعيلية تاريخياً أبداً على أنشطة الدعوة لوحدها، ولكنها خدمت كمؤسسة تعليمية أيضاً وفرت للشبان الإسماعيليين الموهوبين الفرصة للدراسة وتحصيل مستويات عالية من الإنجازات الفكرية. وكانت الحالة الطبيعية لنزاري أن يقتدي بسلفه الخراساني اللامع والذائع الصيت، ناصر خسرو، ويقوم بتطوير مهاراته الشعرية والفكرية تحت رعاية الدعوة الإسماعيلية. لكن بدا أن هذا الأمر صعب، إن لم يكن مستحيلاً، في ظل التدمير المغولي للقوة الإسماعيلية في فارس.

ويروي بيبوردي، أن نزاري أول ما استُخدم في خدمة الحاكم العسكري المغولي لقوهستان، طوغان (توغا خان)،(٥٣) لكن بردين يجزم بأنه قد انخرط في إدارة شمس الدين كرت عندما كان لا يزال في شبابه. ويذكر إضافة إلى ذلك أن نية نزاري الأصلية كانت الانضمام إلى الجيش، لكن شمس الدين ما كان ليسمح له بذلك،(٥٤) فالمؤسسة العسكرية في ظل الحكم الإيلخاني خضعت للهيمنة التركية بينما تألفت الإدارة المالية عموماً من أناس محليين أتقنوا اللغة الفارسية.(٥٥) ولذلك خدم نزاري كموظف في «ديوان استيفائي ممالك»، أي في الدائرة المسؤولة عن جمع الضرائب والشؤون المالية. ويقول ريبكا إن نزاري جرى توظيفه من قبل الشاه بصفتين، كجامع ضرائب (محصّل) أولاً، وكشاعر بلاط أيضاً.(٥٦) وربما

---

(٥٣) بيبوردي، Zhizn، ص ٨٧.

(٥٤) بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٩٠.

(٥٥) حول الهيكل الإداري للحكم الإيلخاني في فارس، انظر هاورث، **تاريخ المغول**، ج ٣، ص ٢٢٠؛ وهدجسون، **مغامرة الإسلام**، م ٢، ص ٤٠٧.

(٥٦) يقول ريبكا، على سبيل المثال، في «شعراء وكتّاب»، ص ٦٠٥، إنه «منذ شبابه وفي ما بعد ذلك، خدم [نزاري] في البلاط وديوان الحكام الكرتيين في هرات، وكان عليه امتداحهم في قصائده».

كانت الحال كذلك، حيث لم يكن من غير الشائع قيام الشعراء الطموحين في فارس خلال العصور الوسطى بالعمل للحكام المحليين بصفتهم الإدارية في الوقت الذي يمدحون فيه رعاتهم. كما أنه لم يكن لنزاري، عندما وصل إلى هرات، أي صيت أدبي يهيىء له ضمان تعيينه كمدّاح للشاه. وعلى الرغم من وجود العديد من القصائد والغزليات وأشعار أخرى أقصر في **ديوان نزاري**[٥٧] يمكن نسبتها إلى فترة هرات، إلا أننا لا نستطيع إنكار أن تصنيفاته الرئيسية، بما في ذلك شعره المثنوي، تمت بعد سنة ٦٨٠/١٢٨١ عندما توقف عن العمل للكارتيين وعاد إلى بيرجند.

وهكذا، يبدو أن تعيين نزاري الأولي في هرات كان في منصب في الديوان الكرتي، ولم يتحقق دخوله إلى دوائر البلاط في هرات، على الأرجح، إلا بعد عدة سنوات من التجربة الشعرية، تمكن خلالها من ترسيخ أسلوبه الشعري وإيجاد مكانته المرموقة بين كبار الشعراء المدينة. وعلى العموم، مع وجود العديد من الشعراء المعاصرين ممن اتجهوا نحو السلالات التركية - المغولية لإيجاد راع لهم، فلا بد من أن نزاري وجد في وصوله إلى البلاط الكارتي فرصة مثالية لتطوير مهنته الشعرية ومكانته. ولا حاجة إلى القول إنه ما كان في مقدور الشاعر الحصول على مدخل إلى البلاط الكارتي الواقع تحت السيطرة السنية لولا نجاحه في ستر هويته الإسماعيلية وربط نفسه مع الطبقة الحاكمة المرفهة والمنغمسة في أسلوب حياة من التنعّم في هرات. وكان مجبراً، من بين أشياء أخرى، على نظم قصائد في مدح راعيه، الملك شمس الدين الكارتي. وتعود العديد من غزليات نزاري في الخمر والنساء والغناء المدوّنة في ديوانه، إلى هذه الفترة، لكن هناك قصائد أخرى في الديوان نفسه تحمل طابعاً صوفياً مميزاً، مما يوحي بأنه كان للشاعر اهتمام متزايد بالحياة الروحية في الوقت نفسه. وكان مطلوباً من

---

(٥٧) انظر إشارة إلى **ديوان** نزاري في الحاشية ٣٨ أعلاه.

نزاري في سياق عمله الإداري، الارتحال مرات عديدة في قوهستان، وسستان، والري، وأجزاء أخرى من خراسان، اكتسب خلالها وعياً ومعرفة دقيقين بالآثار المدمرة للنظام الضرائبي المفروض من المغول على السكان في المناطق الريفية. وروى أنه شاهد العديد من القرى المهجورة والأراضي التي تخلى عنها سكانها بسبب عجزهم عن إيفاء غرامات جامعي الضرائب أو ملاّك الأراضي. ويصف، في حادثة نموذجية، كيف أن قروياً عجوزاً جُلد، بسبب عجزه عن دفع ضريبته، مئتي جلدة بعصا حتى سلّم ما يملكه من جرار الخمر إلى جامع الضرائب.[٥٨] وثبتت شهادة نزاري في العديد من الدراسات الحديثة التي تتناول الاقتصاد الفارسي في ظل الحكم المغولي. وكانت السياسة المالية للإيلخانيين طبقاً لبتروشيفسكي، «مزيجاً من الطرائق المتناقضة الفظيعة»، واتصفت بفرض ضرائب فاحشة، وابتزاز عشوائي، وانتشار واسع للممارسات الخاطئة، بما في ذلك أعمال السخرة أو مصادرة ممتلكات من يعجزون عن دفع الضرائب،[٥٩] وازدادت حدة هذه الأعمال الجائرة بإساءة استعمال نظام الإقطاع الضرائبي الذي سمح للأرستقراطية العسكرية التركية، وكبار ملاك الفرس المحليين، وموظفي الحكومة، بطلب أجور فاحشة مقابل ما تحت سيطرتهم من أراضي أملاك الدولة. ووقع عبء إيفاء هذه الضرائب والأجور على الرعية عموماً، وهي جملة السكان من الفلاحين الذين كانت تفرض عليهم الضرائب، مما أدى إلى هجرات جماعية منتظمة للناس الذين فروا من بيوتهم وأراضيهم خوفاً من جامعي الضرائب.

ومن الواضح، من الآثار التي تقدمها كتابات نزاري، أنه واجه لحظات كثيرة كان فيها ضميره الأخلاقي يثور على نظام الإدارة المالي العقابي

---

(٥٨) أوردها بتروشيفسكي، «الأحوال الاجتماعية - الاقتصادية» من **كليات نزاري ودستور نامه**، ص ٥٢٧.

(٥٩) المصدر السابق، ولا سيما الصفحات ٥٢٩-٥٣٧، حيث يذكر بتروشيفكسي دراسات حديثة حول الموضوع.

القاسي، ويؤنّب نفسه جرّاء مثابرته عليه باسم الكارتيين وأسيادهم المغول. ولا يمكن أن يكون هناك سوى شك قليل بأن شاهد نزاري المباشر على المعاناة الهائلة للناس العاديين كان له أثره في تشكيل نظرته النقدية إلى السلالة الكارتية وابتعاده عنها. وتعاظمت نقمة نزاري أكثر حين مقارنته بين بؤس الناس في المناطق الريفية، وبين حياته الخاصة المترفة والعابثة في هرات. ويشتكي في أحد المواقف خلال رحلاته قائلاً: «يا إلهي، إلى متى ستُبقيني أدور راكضاً حول العالم طلباً للمعيش؟».[٦٠]

وإزاء هذا الإحساس المتنامي بالقلق الأخلاقي والاشمئزاز من نفسه، قام نزاري بأطول رحلاته، من قوهستان إلى منطقة القوقاز في العام ٦٧٩/ ١٢٨٠. وعلى الرغم من أن الشاعر دوّن خبرته التي اكتسبها من رحلته التي دامت سنتين في كتابه **سفر نامه**، إلا أن الطبيعة المحددة لنشاطاته وأهمية الأحداث التي يرويها في كتابه **المثنوي**، ليست واضحة بأي شكل من الأشكال. وسنتفحص في الفصل السابع رحلة نزاري بشيء من التفصيل ونسعى إلى فهم ما كان يبغي الشاعر إيصاله أو ستره في **سفر نامة**. ويكفي أن نعرف أن هذه الرحلة كانت مفصلة وحاسمة في حياته، وبلغت حداً أنه أقدم، إما قبلها أو عقب الرحلة مباشرة، على الاستقالة من منصبه في هرات (أو ربما طُرِدَ منه) وتقاعد في ما بعد في بلدته الأم بيرجند.

مهنة نزاري الشعرية في بيرجند

لا نملك معلومات وافية عن نشاطات نزاري في السنوات العشر التي تلت عودته إلى بيرجند. ولا شك في أنه كان سيخصص اهتماماً أكبر لكتابة **سفر نامه**، في حين كانت ذكرياته عن رحلته إلى القوقاز لا تزال حاضرة في ذهنه. وربما تيسّر تصنيف نزاري لهذا **المثنوي**، إلى حد ما، بتحرره من

---

(٦٠) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٠ ب.

مسؤوليات منصبه، ومن الزوجة والأولاد، طبقاً لما يقرُّ به في الأبيات التالية:

أين نحن، أين حب الأطفال
ومحبة الزوجة؟
نحن أحرار من الأطفال، وأحرار من الزوجة.
في سبيل محبة نور الشمس، لا يشكل الحب سوى جزء صغير؛
نحن أحرار من المكان، والمنصب، والركن والبيت.(٦١)

ولكن، يبدو أنه لم تمض فترة طويلة عقب ذلك حتى تزوج نزاري وصار له ثلاثة أبناء، نصرت، وشاهنشاه ومحمد، وقد توفي الأخير في طفولته:

الله الواهب للدين والعدالة،
وهبني اثنين من أفضل الأبناء الممكن وهبهم،
شاهنشاه ونصرت، بكل ما يحمله حسن الطالع للشباب،
كلاهما غالٍ ويستحق المحبة.
كانوا ثلاثة، لكن واحداً منهم أخذه
القدر من دار الفناء إلى دار البقاء.(٦٢)

ومهما كانت مسرات حياة نزاري البيتية ونعيمها، إلا أن عالمه اهتز بعنف مرة أخرى خلال فترة متجددة من الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي اجتاحت قوهستان. ففي سنة ١٢٨٩/٦٨٨، قامت فرقة من القوات

(٦١) نزاري، **كليات**، ورقة ١٨٦ ب؛ **ديوان**، النسخة المحققة م ٢، ص ١٦٧ (حيث نجد أن إشارة الشاعر إلى زوجه محذوفة).

(٦٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٤ ب؛ **دستور نامه**، النسخة المحققة، م ١، ص ٢٦٣. وجميع الإشارات إلى **دستور نامه** هي من نسخة مجتهد زاده المحققة لـ **الديوان**.

بقيادة ترشير، شقيق طوغان، قائد قوات المغول في المنطقة، بغزو المنطقة، وهاجمت بلدة نيْه، وطردت منها حاكمها. وأفزعت هذه الأحداث الحاكم المهرباني لسستان المجاورة، الملك نصير الدين محمد، الذي بعث بابن أخيه، شمس الدين علي، المعروف عموماً أكثر بعلي شاه أو شاه علي، لصد الغزاة. وبعد إعادة سيطرته على نيْه واحتلاله لخوسف، نصب مخيمه عند بيرجند حيث أعلن نفسه حاكماً جديداً لقوهستان، قبل تقدمه ليمدّ سيطرته إلى بلدات أخرى في المقاطعة وذلك مع حلول عام ٦٩٤/ ١٢٩٤. وجابهت علي شاه في السنوات التالية غارات إضافية أخرى، كانت أخطرها غارة أمير بيك تودكان على رأس ١٠ آلاف فارس. فتراجع الأمير المهرباني إلى سستان التي عاد منها لطرد الغزاة من قوهستان مرة أخرى بمساعدة تعزيزات أتته من والده.[٦٣]

واضطرب عهد علي شاه أكثر بالسياسات التوسعية لحفيد شمس الدين الكرتي، فخر الدين، الذي حكم في هرات وكان يتطلع إلى حكم أراضي قوهستان وسستان. وقرر فخر الدين من أجل تحقيق هذا الهدف، استخدام «النيكودرَيين»، وهم قوة مغولية - تركية متمردة قاعدتها في الجزء الجنوبي من أفغانستان، ولم يعترفوا بسلطة الإيلخانيين واستمروا سنوات عديدة يغزون وينهبون المناطق الواقعة في الجزء الشرقي من فارس. وقد زودهم الحاكم الكرتي بالثياب والخيل لمهاجمة قوات المهربانيين في قوهستان.[٦٤] وأرسل نوروز، القائد العسكري في خراسان، بعد ذلك ببضع سنوات، حملة خاصة بقيادة شقيقه أمير حجّي، خلّفت تدميراً كبيراً في المنطقة قبل أن يطردها المهربانيديون. ومن أجل تعزيز سلطته في قوهستان وإضفاء الشرعية عليها، حافظ علي شاه على علاقات جيدة مع الحاكم الإيلخاني غازان، الذي منحه

(٦٣) **تاريخ سيستان**، ص ٤٠٨.

(٦٤) هراوي، **تاريخ نامه ي هرات**، ص ٤٣٢.

بالنتيجة «يرليغا» (مرسوماً) رسمياً وعلماً، مثبّتاً حكمه في أراضيه. وقُتل علي شاه بعد حكم دام ستة عشر عاماً في معركة جرت سنة ١٣٠٦/٧٠٦ وخلفه ابنه تاج الدين.

والتقى علي شاه في سنة ١٢٩٤/٦٩٤، بعد إقامته قيادته في بيرجند، بنزاري قوهستاني، وقد تأثر بلغته الشعرية إلى درجة جعلته يُدخله في حاشيته كشاعر للبلاط. وكما كانت الحال مع ارتباط نزاري السابق بالملك الكرتي لهرات، فمن المحتمل أن يكون قبل بوظيفته الشعرية الجديدة بسبب حاجته إلى دخل منتظم في ظروف عصره المضطربة. ولا بد من أن سعة ثقافة نزاري ومعرفته الوثيقة بالأمور الإدارية وشؤون البلاط، إضافة إلى موقفه المناوئ للكرتيين وسياساتهم، قد زكّته أيضاً لعلي شاه. وثمة عامل آخر ساهم بتوثيق العلاقة بينهما، هو ميل المهربانيين نحو الشيعة وتعاطفهم معهم. ولا بد من أن نزاري وجد في ذلك الجانب الأكثر جاذبية في شخصية علي شاه، لأنه فرض قيوداً أقل على تعبيره عن المشاعر الشيعية شعرياً. وطبقاً لبردين، فقد كانت هناك محبة حقيقية بين علي شاه ونزاري. لكن نزاري، كان مضطراً، من أجل الاحتفاظ بعطايا علي شاه، إلى أن يَسْتُر عنه ارتباطه بالإسماعيلية، التي لم تحظ باعتراف الشيعة الاثني عشرية، بالقدر الذي كانت ممقوتة فيه من أهل السنة. وعلى الرغم من ذلك، ربما راود نزاري الأمل بأن يتمكن يوماً ما من تحويل الحاكم سراً إلى معتقده الخاص في الإسلام الشيعي، بالشكل الذي قام به دعاة الإسماعيلية القدماء إلى حدٍّ ما، مثل محمد النسفي وأبي حاتم الرازي والمؤيد في الدين الشيرازي.

وقام الشاعر، على مدى السنتين التاليتين، بنظم العديد من القصائد التي تقرّظ الحاكم، عندما كان علي شاه خارج المدينة طلباً لتعزيز موقعه كحاكم لقوهستان. لكن الكثير من وقته أمضاه في تصنيفه لكتابه **أدب نامه** (كتاب آداب السلوك)، وهو شعر أخلاقي مطوّل في اثني عشر فصلاً كُتب

بأسلوب النوادر. ويقدم نزاري في هذا العمل، الذي انتهى منه سنة ٦٩٧/ ١٢٩٧، رواية تاريخية ونقداً اجتماعياً لعصره، إلى جانب النصيحة حول أفضل الطرائق لحكم الناس. ونستطيع أن نرى في كتابه **المثنوي** الذي كتبه في ظل رعاية علي شاه، تعبير الشاعر عن اهتمام قوي بالأحداث الاجتماعية والحكم الجيد. وكانت مناقشة نزاري لعيوب الحكومة، وتعنيفه للطبقات الحاكمة بسبب إهمالها لحاجات الناس العاديين، موضوعات أغنت تجربته الشعرية كثيراً في السنوات اللاحقة. ويدين الشاعر، على سبيل المثال، في هذه الأبيات ملاّك الأراضي لاحتكارهم القمح، ويعبر عن إحساس متبادل عميق مع ضحاياهم الجائعين:

متى سيكون سعر القمح مساوياً
مرة أخرى لسعر الطين والصابون (أو شنان)،[٦٥]
بحيث يمكن انتزاع دموع الحزن
من شراء سلة القمح؟[٦٦]
قلبي ينفطر بفكرة فقد الخبز،
على ذلك القمح الذي يدع لي الفاقة.
ليس هناك من خبز أو إيمان في أفواه الناس.
إنهم (ملاّك الأراضي) يبيعون القمح لكن (الناس)
لا يستطيعون زرع الإيمان في القمح.
في مثل هذه الأوقات، عندما يُحتكَر القمح في مستودعات
(أقول) إن هؤلاء هم طغاة

(٦٥) كان الأشنان والعشب الكلي، والرماد الناتج عنهما، تستخدم كمسحوق للغسيل. انظر ستينغاس، **المعجم الفارسي - الإنكليزي**، ص ٦٧.

(٦٦) حرفياً: «من سيزيل ماء الخد عن جوهرة سلة القمح؟».

المشكلة هي أنه من دون الذهب والدر والفضة،
فإنهم لن يبيعوا القمح للفقير
حتى لو كان القمح سيهطل مطراً من السحاب،
فإنهم لن يسمحوا بحبة قمح أن تذهب إلى محتاج
من الممكن التغلب على هذه النازلة،
وقهر سوء الطالع هذا فقط
عن طريق اعتبار نفسك أرخص من القمح. . .
حتى لو كان نزاري على فراش موته مئة مرة
فإن أولئك الذين يلومون لن يقدموا إليه أي قمح.(٦٧)

وعلى الرغم من أن نزاري كان بارعاً في استخدامه للمجاز لستر بعض آرائه، فالظاهر أنه أصبح أكثر فأكثر صراحةً ومباشرةً في نقده، متهماً حاشية الشاه الرئيسية بإساءة استخدامها لسلطتها أحياناً، ومضمّناً أنها، باعتبارها تتألف من ملاّك الأراضي والإداريين الأثرياء، منغمسة مباشرة في الفساد والظلم السائدين في ذلك الوقت. ولا يمكن مثل هذا الموقف إلا أن يثير أعمق أشكال العداء من جانب كبار الموظفين الذين سبق لهم أن كانوا حساداً لعلاقة الشاعر الوثيقة بعلي شاه. ونجد بعض الإشارات إلى حدة الجدل الذي انغمس الشاعر فيه، تحملها الأبيات التالية التي تعكس أيضاً قلق الشاعر من مثل هذه المجابهات المستمرة:

الويل لأولئك الذين لا يستطيعون تمييز
الجوهرة من القذارة، كالناس الذين وُلدوا عمياناً!
واحد منهم بلا حياء، والآخر جاهل.

(٦٧) نزاري، **كليات**، ورقة ١٧٨ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٣١.

إلى متى أستطيع تحمل ألم هؤلاء الناس؟
بتحديهم والاختلاف معهم،
وبمجابهة هؤلاء الناس الوضيعين،
أصبحت مثل واحد بلا إله.[٦٨]

ووجه نزاري نقده، بالإضافة إلى الطبقات الأرستقراطية ومالكي الأراضي، إلى طبقة علماء الدين أيضاً، وكان العديد من أفرادها يعتمدون في حياتهم ومكانتهم على الطبقة الأرستقراطية الحاكمة. وكانت الأوقاف الدينية أحد مصادر الفساد الرئيسية في ظل حكم المغول، وجاء منها دخل عدد كبير من الفقهاء ورجال الدين وشيوخ الصوفية. وقد حافظ الإيلخانيون على هذه الممارسة الموروثة عن السلاجقة، واستمرت الحصانة الضريبية التي تمتع بها تقليدياً رجال الدين الذين كانوا مسؤولين عن صيانة بعض الممتلكات الموقوفة، لكن النظام تدهور في ظل حكمهم وتحول إلى آلية واسعة الانتشار لاستغلال الأرض والفلاحين.[٦٩] ويتهم نزاري رجال الدين في العديد من قصائده بالانصراف عن المبادئ الحقيقية للدين وانشغالهم بمكاسبهم المادية فقط.

لقد خربت هذه الدنيا بسبب
اشتهاء العالم للوقف،
اذهب يا نزاري ودثر نفسك
بثياب الجهل فحسب.
لا تتكل على الأرض السبخة في
هذه الحقول المبرعمة من العالم.

(٦٨) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٠١ أ؛ **مقطّعات**، أُشير إليها خطأً عند بيبوردي على أنها ٣١٠ أ.

(٦٩) بتروشيفكسي، «الأحوال الاجتماعية - الاقتصادية» ص ٥١٧.

ما الاهتمام الذي يمكن للعقل توجيهه
إلى موعظة المنافق؟
كيف يمكن لطبيب العقل
إعطاء الخشخاش لفاقد الشعور؟
إن دناءة أهل الفضيلة وفسادهم
وصلا إلى حيث أصبح من الضروري
تهنئة الأرذال وتقريظهم.
ما الذي تعلموه من الفقه
سوى النفاق؟
ومن العلم والمعرفة،
ما الذي حصلوا عليه سوى الشقاق؟
من مغزل الأرامل حصلوا على أرواب جميلة،
ومن عشاء اليتامى
حصلوا على قوت حياتهم.(٧٠)

ويقول الشاعر في قصيدة أخرى مطابقة لاستنكار نزاري لتجميع رجال الدين للثروة، وللمواعظ التي يستغلون بها سذاجة الجماهير: يعلق الشاعر قائلاً:

يقول الفقهاء أشياء لا فائدة منها
ويقول شيوخ الدين أشياء مشينة.
إنهم جميعاً لصوص المرتبات (إدرار)

---

(٧٠) نزاري، **كليات**، ورقة ١٥٧ أ (أُشير إليها خطأً عند بيبوردي على أنها ١٣٧ أ)؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٨٣.

وراغبون في مال (الوقف).
كن صريحاً وثابتاً،
وأَعطِ نصحاً منسجماً؛
فلا تضع رباطاً أحياناً
وتوقع أحياناً أخرى بجرح.[(٧١)]

وكما كان يجب توقعه، فقد أصبح نزاري موضع هجوم حاد من جانب علماء أهل السنة الذين استاؤوا من صيحاته المستمرة ضدهم. وكان شيئاً حتمياً أن يتهمه رجال الدين بأنه سكّير ومنتسب إلى الإسماعيلية، وكان لذلك في نظرهم «هرطقياً»، غير أنه لا يبدو أن هذه الاتهامات قد ثبّطت من عزيمة الشاعر بأي قدر، كما يتضح في هذه الأبيات التي يعبر فيها عن ازدراء لا يلين لمتهميه:

لن يقلقني إذا ما أعلن جميع شيوخ (الملا)
العالم في مراسيمهم
أن من بين النخبة والعامة:
نزاري السكّير هو الأسوأ منهم جميعاً.
ليس عندي خوف من أن يقتلوني،
ولا قلق من اللحم المحترق؛
لا أهتم للجروح التي يوقعونها بي،
لأنهم جميعاً كذابون ومنافقون![(٧٢)]

ويجادل نزاري، في القصيدة أدناه، بأنه إذا ما حُكم عليه بأنه «هرطقي»

---

(٧١) نزاري، **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٢٧١.

(٧٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٠١ ب؛ **الديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٦٧٥.

من قبل علماء الدين الذين كانوا هم أنفسهم أنذالاً وفاسدين، فلن يكون هناك عندئذٍ مسلم صحيح واحد على وجه الأرض:

إذا ما كنت أنا غير مؤمن، فمن هو
وأين هم المسلمون إذاً؟
أوّاه، إذا لم يكن هذا الذي هو مقصّر
إلا مغالياً في حكمه.(٧٣)

وثمة جوانب كثيرة من الدور الذي لعبه نزاري في بلاط علي شاه، والتي لا تزال غامضة بالنسبة إلينا. وما لا يمكن الشك فيه من الأبيات المنوّه عنها أعلاه، هو الإحساس الحقيقي لنزاري بالغضب الأخلاقي من الفقر الاجتماعي والاقتصادي الذي حلّ بقوهستان، والذي حمّل الطبقات الحاكمة مسؤوليته. ولم يكن نزاري الشاعر الوحيد من جيله الذي يعبر عن مثل هذا النقد، لكن ربما كانت آراؤه الأكثر مجاهرة. وواضح أنها كانت نتيجة جدل سياسي مُرّ متزايد في حكومة الشاه، واستخدم في مجرياته كل قوة شعره، واستغلّ قلمه لمهاجمة أعدائه داخل البلاط وخارجه. ومن غير المرجح أن الشاعر كان قادراً على الانغماس في هذا الانحياز للناس من دون دعم ضمني وحماية من علي شاه الذي يبدو أنه سمح بآرائه الراديكالية لبعض الوقت. أما العامل الحاسم في موقف الشاه فربما كان تعاطفه الشيعي الذي قد يكون شجعه على مشاركة نزاري معارضته للأرستقراطية وعلماء دين أقوياء من ذوي الهيمنة السنية. كما أنه من الممكن أيضاً أن يكون هذا النزاع جزءاً من صراع سياسي أشمل بين سلالتي المهربانيين والكرتيين من أجل السيطرة على قوهستان، وجاء، نتيجة لتزايد شكوك الشاه بولاء بعض حاشيته. ولن يكون على الأرجح ظهور صورة واضحة لدور نزاري في هذه

---

(٧٣) نزاري، **كليات**، ورقة ١٥٧ أ؛ **ديوان**، (ليست موجودة في النسخة المحققة).

الأحداث، إلا من خلال دراسات إضافية لسياسات شمال شرق فارس مع تحول القرنين السابع-الثامن/ الثالث عشر-الرابع عشر وانصرامهما.

وتدهورت علاقة نزاري بالشاه علي، في سنة ٦٩٦/١٢٩٦ عندما انتقده الشاعر بسبب حكمه على صديق له بالموت. ولا نعلم ماهية ذنب أو جريمة هذا الشخص، لكن من الواضح أنه كان صديقاً وثيق الصلة بالشاعر وحليفاً مهماً ضد أعدائه في البلاط. وكان غضب علي شاه على انتقادات نزاري وإهانته له قد تفاقم أكثر باتهامات العامة للشاعر بأنه كان معتنقاً سرياً للإسماعيلية. وهكذا، اتُهم نزاري بالخيانة بعد سنوات قليلة من التحاقه بخدمة علي شاه، وطُرد على عجل من منصبه عند عودة الحاكم إلى بيرجند بعد إحدى حملاته العسكرية. وقد يكون السبب المباشر لطرد نزاري وغضب الشاه عليه، قسوة انتقاد نزاري له، وسوء اختيار كلمات قليلة جرحت كرامة أمير المهربانيين وتقديره لنفسه، لكنهُ كان أساساً بسبب نقده للطبقات الحاكمة والشكوك بأنه كان إسماعيلياً.

سنوات نزاري الأخيرة

كان نزاري قوهستاني في الخمسين من عمره تقريباً عندما أُخرج من بلاط علي شاه ومُنح قطعة صغيرة من الأرض تعويضاً عن خدمته. وقد تأذى الشاعر عميقاً وأصيب بخيبة أمل جرّاء الطريقة التي عومل بها، مشيراً إلى نفسه بـ «العبد المضطهد، المحرَّم عليه الدنو من بساط السيد العظيم»،(٧٤) واستاء من الشروط الصعبة التي اضطر إلى العيش في ظلها:

بقيت بلا شروى نقير، محتاجاً وفقيراً.
الفقر عقوبة، ومكثت فقيراً معوزاً. . .
في هذا البستان الذي أُعد لي،

(٧٤) نزاري، كليات، ورقة ٤٤ ب.

ليس هناك من شيء، لا جدل ولا تدبير.
كل ما تلقيته تعويضاً (عن خدماتي)
كان بستاناً متهدماً
فيه مئة لفة ومنعطف.[٧٥]

وعلى الرغم من إحساس نزاري بالظلم، إلا أنه لم يفقد الأمل باستعادة حظوته لدى علي شاه. وصنّف في عام ٧٠٠/١٣٠٠، واحداً من مؤلفاته «المثنوية» الرئيسية بعنوان **مناظره شب وروز** «مناظرة الليل والنهار». وهذه الأشعار المؤلفة من حوالى ٥٥٠ بيتاً من الشعر، عبارة عن تصوير رمزي لمناظرة بين قوى الليل والنهار، التي رمز بها الشاعر إلى فرعي الإسلام الرئيسيين، السنيّة والشيعية، وفيها جرى تبرئة الأخيرة وتزكيتها. ويبدو أن «المناظرة» كانت بمثابة محاولة من جانب نزاري للتعويض عن نفسه بالتدليل على ولائه للإسلام الشيعي وتأييده، بهذا الشكل، للرأي القائل بأن علاقة الشاعر بعلي شاه كانت مؤسسة على وجهة نظر دينية مشتركة. وطبقاً لبردين، فقد حاول الشاعر في هذا العمل ابقاء معتقده الإسماعيلي ونقده الاجتماعي مستورَين جيداً.[٧٦] وكانت إحدى الطرائق التي حاول من خلالها القيام بذلك وتحبيب نفسه لدى الحاكم، عن طريق تقديم نفسه كتابع للإمام الشيعي المبكر، جعفر الصادق، وربط نور الشمس بـ «شمس الدين»، الاسم المستعار للشاه. والظاهر أن الشاه قد رضي عن عمل الشاعر وأعاده إلى حظوته لفترة وجيزة قبل أن يطرده مرة ثانية.

وقام نزاري في السنة التالية، بمحاولة أخرى للفوز بالرأي الحسن لعلي شاه عن طريق إهدائه كتابه المثنوي الجديد، **أزهر ومزهر** (التنزيل والظهور). وقد كُتب هذا العمل المؤلف من حوالى ١٠ آلاف بيت بأسلوب نظامي في

---

(٧٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٢٧ ب.

(٧٦) بردين، «حكيم نزاري»، ص ١٩٧.

كتابه **خسرو وشيرين**، وفريد الدين العطار في كتابه **خسرو نامه**، ويصوّر فيه نزاري صراعاً ضد خلفية عربية بين مظهر، الشخصية البطولية التي تجسّد قيم العدالة والأمانة، وشخصية خليل الاستبدادية التي تمثل الظلم والجور. وكان بيبوردي محقاً في ملاحظته أن **أزهر ومزهر** بالمقابلة مع كتابات نزاري الأخرى، هو أكثر صراحة في عرضه للمعتقدات الإسماعيلية، كمبدأ الإمامة ومفاهيم «الظاهر» و«الباطن»، وفي أنه يبدو له «كتجسيد لمُثُل نزاري الإسماعيلية السامية.»[٧٧] ويمكن النظر إلى **مناظره وأزهر ومزهر**، على أنهما تلخيصات لنزاري في سرده الرمزي لصراعه الخاص المرير ضد أعدائه في بلاط علي شاه. لكن من سوء حظ الشاعر أن أيّاً من هذين العملين لم يلق ترحيباً من قبل الحاشية، ولم ينجحا، كلاهما، في استرضاء الشاه.

ومعلوماتنا قليلة بخصوص السنوات الأخيرة لحياة نزاري. ففي سنة ٧٠٦/١٣٠٦، كان في الستين من عمره تقريباً، توفيت زوجته، وأُطلق سراح ولده الأكبر، نصرت، من السجن. ولا نعرف الظروف الحقيقية لسَجن نصرت، ما عدا أنه اتُّهم بالدعوة إلى المعتقدات الإسماعيلية. وقد خرج من السجن عبر وساطة شخص يدعى حجي علاء الدين هندو، وكان ممثل الحاكم الإيلخاني، أوليجيتو.[٧٨] أما آخر عمل رئيسي لنزاري، وقد صنفه سنة ٧١٠/ ١٣١٠، فهو **دستور نامه** «كتاب الأحكام»، ويتألف من حوالى ٣٠٠ بيت، ويتناول آداب سلوك شرب الخمر وتتخلله نصائح أخلاقية.

(٧٧) بيبوردي، *Zhizn*، ص ١٧٩.

(٧٨) أول ذكر للحاج علاء الدين هندو هو عند الهراوي، **تاريخ نامه ي، هرات**، ص ٥٧٠. وقد كان راعياً للشاعر أمير محمود بن أمير يمين الدين طغرائي، والمسمى أيضاً ابن يمين فريومدي (ت. ٧٤٣/ ١٣٤٢). ومن الممكن أن الحاج علاء الدين يتحدر من أسرة فريومدي في هرات. ويشير إليه نزاري في أحد الأبيات على أنه أنقذ حياته مرتين. لمزيد من التفاصيل، راجع: ج. ت. ب. دوبروجين، «نزاري قوهستاني»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٧، ص ٨٣-٨٤.

وقضى نزاري السنوات الأخيرة من حياته في مزرعته ويقول:

أذهب إلى ركن وأجلس في عزلة مثل كنز؛
وواجبي تجاه الخدمة الآن هو الصلاة فقط.(٧٩)

توفي نزاري قوهستاني سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠ ودُفن في المقبرة الشرقية لبيرجند، إلى جانب زوجته وولده محمد الذي توفي في شبابه. ويروي فرهاد دفتري أن قبر نزاري هُدم سنة ١٩٢٥ عندما جرى تحويل المقبرة إلى منتزه، لكن مقاماً لشاعر بيرجند هذا تمّ تشييده منذ ذلك الحين تكريماً لذكراه.(٨٠)

وقد حاولنا، في هذا الفصل، إعادة بناء الأحداث الأساسية في حياة نزاري على أساس المعلومات المحدودة المتوفرة في المصادر وفي كتاباته، ضمن السياق الاجتماعي - التاريخي لزمانه. ولا يمثل هذا الأمر، بأي شكل من الأشكال استكشافاً لشعره الذي هو هام بحد ذاته ومتعدد الوجوه، ومن نوعية أدبية عالية المستوى، ويستحق دراسة مستقلة خاصة بنفسها. كما أن أعمال نزاري، بعيداً عن كونها متنوعة ومتعددة الفنون، تُعَد ذات أهمية لمعلوماتها القصصية التي توفرها حول الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي سادت في خراسان وقوهستان تحت حكم المغول. وفي هذا المجال على الأقل، يقف نزاري متميزاً بين الشعراء الفرس من جيله بسبب أمانته التي لا يساوم عليها وشجاعته التي استنكر بها فساد زمانه وظلمه، ومناصرته قضية أولئك الناس الذين عانوا كثيراً بسبب هذه الظروف.

(٧٩) وردت عند بردين، في «حكيم نزاري»، ص ٢٠٢.
(٨٠) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٦.

الفصل السادس

الإسماعيلية والصوفية ونزاري قوهستاني

لم تعد مسألة هوية نزاري قوهستاني الدينية موضع جدل علمي، وتم الاعتراف بانتمائه الإسماعيلي فالجدالات الأقدم عهداً حول الهوية الدينية تبدو وكأنها نشأت عموماً لأن معظم كتابات نزاري اتصفت برهافة حس روحانية ومفردات كانت قد ارتبطت بالصوفية الفارسية. وعلاقة نزاري بالصوفية هي جانب واحد من شعره وهي لا تزال باقية، على الرغم من تثبيت ولائه الإسماعيلي، في استحواذها على الكثير من الغموض وحب الاطلاع. إلا أنه كانت هناك أبحاث جديدة هامة في السنوات الأخيرة تناولت التاريخ الديني والثقافي الفارسي إبان الفترة المغولية، ويمكننا على أساسها إعادة تقييم ارتباطات نزاري بالصوفية بدرجة أكبر من الوضوح.

الدين والثقافة الفارسية في ظل المغول

عندما احتل المغول فارس، جلبوا معهم معتقداتهم وممارساتهم الدينية، وهي مزيج من الشامانية والبوذية، وأرسوا معها قواعدهم التشريعية، أو الياسا (Yasa). وعلى الرغم من أن هولاكو، مؤسس السلالة الإيلخانية المغولية الحاكمة، حافظ هو وخلفاؤه المباشرون على البوذية عقيدةً رسمية في بلاطاتهم، إلا أنهم لم يكونوا مهتمين بتحويل المسلمين إلى معتقداتهم، إذ إن الغارات المغولية كانت مدفوعة منذ بدايتها باعتبارات اقتصادية

وعسكرية. وخلافاً لأسلافهم السلاجقة الذين سعوا إلى فرض صيغة أشعرية - شافعية مقياسية من السنيّة على الناس، لم يكن الإيلخانيون ميّالين إلى تأييد السنيّة ضد الشيعية أو تفضيل مذهب سني واحد على المذاهب الأخرى. وعلى الرغم من أن الإسماعيليين كانوا، في زمن الفتح المغولي لفارس، أُخضعوا لاضطهاد وملاحقة شاملين، فإن هذه السياسة فرضتها عوامل سياسية بشكل أساسي، اعتماداً على إدراك المغول أن الإسماعيليين يشكلون خطراً عسكرياً مستمراً على حكمهم. وفي ما عدا ذلك، فإن الحكام المغول كانوا غير مبالين عموماً بالمعتقدات الدينية لرعيتهم، وهي سياسة بلغت مبلغ التسامح الديني أو حرية العبادة. وكانت العاصمة الإيلخانية تبريز في أذربيجان مقصداً لممثلي الأديان الرئيسية - مسلمين، ومسيحيين، ويهود، وبوذيين - وظهرت بمرور الوقت أحزاب دينية قوية تنافست على كسب دعم الخان، حتى سنة ٦٩٤/ ١٢٩٥ عندما استلم غازان سدة الحكم وأصبح مسلماً وأعاد الاعتراف بالإسلام ديناً رسمياً لفارس.[1]

ومن النتائج الرئيسية البعيدة المدى لسياسة المغول في التعددية الدينية، الغياب التدريجي لبعض التوترات التي كانت تقسم الأديان والفرق المتنوعة في ظل السلاجقة. وبالإضافة إلى تقويتها الجماعات الأهلية غير المسلمة، فقد أسفرت عن انخفاض ملحوظ في الكراهية والعداء بين السنة والشيعة والمتصوفة. وبالرغم من أن السنة كانوا ما يزالون يشكلون الأغلبية في فارس، وواصلوا هيمنتهم على المراكز الحضرية الرئيسية لعدة قرون، إلا أنه كان هناك انتعاش تدريجي للشيعية الاثني عشرية سمح، لأول مرة، بتنظيمها والتعبير عن نفسها علناً من دون خوف من الملاحقة والاضطهاد. وقد أدى هذا التطور إلى ميل علماء السنة والاثني عشريين إلى التشارك في إطار من التقوى الدينية يقوم على الشريعة وعلى تسامح كل منهم تجاه أفكار

(١) بوساني، «الدين في ظل المغول»، **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ٥٣٨-٥٤٩.

الآخر وممارساته. وهناك دليل، في الوقت نفسه، على حركة ابتعاد عامة من السنية باتجاه الشيعية إبان الفترة المغولية. وطبقاً لبوساني (Bausani)، فقد سعى هؤلاء الناس إلى اللجوء إلى الشيعية «لأنهم نفروا من التخاصم بين مختلف المدارس السنية، ولا سيما في ما يخص إيران بين الشافعية والحنفية».(٢)

ويمكن فهم عملية إحياء الشيعية الاثني عشرية في القرن السابع/ الثالث عشر على أنها أثر مباشر لتدمير منافستيها الرئيسيتين، الخلافة السنية في بغداد والدولة الإسماعيلية في آلموت على أيدي المغول. ومن المهم الإشارة إلى أن أول علماء الدين الشيعة في ذلك الوقت، كان نصير الدين الطوسي، الذي حول ولاءاته من الإسماعيلية إلى المغول عقب سقوط آلموت سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦، وكان حاضراً أثناء حصار بغداد بصفته مستشاراً كبيراً لهولاكو. وراحت الشيعة الاثنا عشرية، بدءاً من الطوسي تمارس نفوذاً كبيراً في البلاط المغولي، كما فعل رجال دين آخرون. وكان الحاكم الإيلخاني غازان (٦٩٤-٧٠٣/ ١٢٩٥-١٣٠٤) الذي تحول من المسيحية إلى البوذية قبل اعتناقه الإسلام، قد أعطى كثيراً من التوقير لأئمة الشيعة، وكان محسناً للعتبات الشيعية المقدسة في العراق. أما شقيقه وخليفته أولجيتو (٧٠٣-٧١٦/ ١٣٠٤-١٣١٦) فقد اعتنق كلاً من الحنفية والشافعية من السنيّة قبل أن ينقلب إلى الشيعية الاثني عشرية. وكانت عملية نمو الشيعية عملية تدريجية، إلى أن أصبحت في القرن العاشر/ السادس عشر الدين السائد في فارس في ظل السلالة الصفوية.

وإحدى خصائص المجتمع الفارسي المعلنة والمتواردة مع الشيعية، هي تحول الصوفية إلى حركة شعبية جماهيرية. فقد بدأت الصوفية تمارس نفوذاً قوياً في العالم الإسلامي قبل قدوم المغول بوقت طويل، وأصبحت، بحلول

---

(٢) بوساني، «الدين في ظل المغول»، مصدر سابق، ص ٥٤٤.

القرن السادس/الثاني عشر، خاصية راسخة لكل من الحياة الفكرية والدينية لفارس. وتسارع الاتجاه نحو الصوفية أكثر في ظل الإيلخانيين، حيث تشجع، في جزء منه، بتسامحهم الأكبر تجاه الصوفية، ولكنه كان استجابة سيكولوجية لدى الناس للمعاناة الإنسانية الهائلة التي تسبب بها الغزاة المغول.[٣] والحقيقة أن الصوفية أصبحت، على مدى القرون الثلاثة التالية، تسيطر على الحياة الدينية والثقافية لكافة الجماعات والطبقات في فارس. واتصفت الحركة الصوفية في هذه الحقبة بتأسيس الفرق (الصوفية) التي يترأسها شيوخ (بيرز) كانوا يقيمون عادة في خانقاهات ويترأسون حلقات الذكر المنتظمة التي كثيراً ما كانت تترافق بالغناء والموسيقى الدينية (السماع). واجتذب تضاعُف أعداد الخانقاهات في طول فارس وعرضها، أعداداً كبيرة من الناس، وأصبحت مراكز للاندماج الاجتماعي، وتقديم الضيافة للمتصوفين الجوالين، وملجأً للمنبوذين والذين لا مبيت لهم، إضافة إلى كونها مبيتاً ومعاشاً للرحالة العاديين. وخلافاً للمساجد التقليدية التي واصلت خضوعها لسيطرة «العلماء» وتلقيها الدعم من الدولة، فقد اعتمدت الخانقاهات، خاصة منذ البداية، على «الوقف» من أهل الكرم من فاعلي الخير. ويبدو أن الخانقاهات حلّت، بالنسبة إلى الكثير من المسلمين الفرس، محل المسجد كمركز رئيسي للتعبد الديني، تماماً كما أصبح دين الصوفي المُستَلْهم والمثير للفرح أكثر أهمية من التقوى القائمة على الشريعة الفقهية لـ «العلماء»[٤].

---

(٣) لمناقشة نشأة الصوفية في ظل المغول، انظر: ل. لويسون، «الصوفية الفارسية والإسلام في إيران» في كتابه، تح، **تراث الصوفية**، م ٢؛ **آثار الصوفية الفارسية في العصر الوسيط (١١٣٠-١٥٠٠)**، (أكسفورد، ١٩٩٩)، ص ١١-٤٣.

(٤) يعطي مارشال هدجسون رواية متفحصة لشعبية الصوفية في ثقافة الإسلام في العصر الوسيط في كتابه، **مغامرة الإسلام**، م ٢، ص ٢٠١-٢٥٤. ومن أجل مسح تاريخي للطريقة الصوفية، انظر: ج. سبنسر تريمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام** (أكسفورد، =

ولم يقتصر أثر الصوفية الاجتماعي والثقافي على المجال الديني، لأن تأثيرها تغلغل في كل جانب من جوانب الثقافة الفارسية، بما في ذلك لغتها وأدبها. وكانت اللغة الفارسية في صورتها المحدثة قد نشأت أول ما نشأت في ما وراء النهر وخراسان، ولا سيما في ظل رعاية الحكام السامانيين في القرن الثالث/التاسع. ولكن لم تُتح للمخيلة المُبدعة للنفس الفارسية بالتفتح، إلا في ظل الرؤية التحررية للصوفية الإسلامية، وأسفرت عن إنتاج عظيم في الشعر بأشكاله المتنوعة التقليدية والجديدة، ولا سيما «الرباعيات»، و«الغزل»، وقصائد المديح، والشعر الملحمي «المثنوي». ويبدو أن تحوّل الشعر الفارسي إلى تشكيل صوفي مميّز، بدأ منذ القرن الخامس/الحادي عشر مع شعراء من أمثال أبي سعيد بن أبي الخير.[٥] وترافق انجذاب المزيد والمزيد من الشعراء إلى حياة التصوّف، مع تزايد استخدام المفردات الصوفية التي دخلت اللغة الفارسية الجديدة. وتجلّى أحد الجوانب الهامة للشعر الصوفي في اعتماده على التلميحات الرمزية والمجازية لإخفاء المقاصد الحقيقية للشاعر أو ستر رسالته الباطنية. ولهذه الغاية، طوّر الشعراء المتصوفون نظاماً معقداً من الموضوعات والدوافع، غالباً ما ارتبط بالحب الإنساني وشرب الخمر، المأخوذ من تقاليد البلاط والتقاليد الشعبية لخراسان والأدب الشعري العربي.[٦] وبحلول زمن الغزو المغولي، كانت الأفكار الصوفية ومخيلتها قد سبق لها أن انبثّت في جميع الأدب الفارسي إلى الحد

= ١٩٧١) وأنيماري شيمل، **الأبعاد النسكية للإسلام** (تشابل هل، ن. سي، ١٩٧٥)، ص ٢٢٨-٢٥٨.

(٥) تيري غراهام، «أبو سعيد بن أبي الخير ومدرسة خراسان»، في: لويسون، تح. **تراث الصوفية**، م ١؛ **الصوفية الفارسية الكلاسيكية منذ بداياتها إلى الرومي** (٧٠٠-١٣٠٠)، ص ٨٣-١٣٥.

(٦) ج. لزرد، «نشأة اللغة الفارسية الجديدة»، في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٤ (كمبردج، ١٩٧٥)، ص ٦٠٨-٦٠٩.

الذي جعل حتى الشعراء أصحاب الذهنية العلمانية مضطرين إلى استخدام المصطلحات الصوفية نفسها. وهكذا، نشأ واحد من أجمل تقاليد العالم الشعرية الصوفية الذي مثّلته أفضل تمثيل أعمالُ فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وحافظ. وشكلت الجاذبية الشعبية لهذه الأشعار جزءاً لا يتجزأ من العملية التي أفضت إلى المركز البارز للصوفية في الثقافة الفارسية للعصر الوسيط.

وقُدّم عدد من التفسيرات لهذا النهوض الباهر للصوفية في هذا العصر، مثل ملاءمة الغزالي للصوفية مع السنيّة؛ وقدرة الصوفيين على تجاوز الاختلافات المذهبية عن طريق الملاءمة بين مجموعة متنوعة من المعتقدات والممارسات؛ والفرص التي منحوها للتعبير عن التطورات الروحية... إلخ. ولاحظ عدد من العلماء تشابهاً لافتاً للنظر بين التشكيلات العقائدية للصوفية وتلك التي للشيعة، من مثل أفكار «الولاية»، و«الباطن»، و«التأويل»، و«السلسلة» من النبي محمد وعلوّ «نور محمد» وبلوغه حد مبدأ ميتافيزيقي؛ وتنظيم الفرق الصوفية حول العلاقة بين «المرشد - المريد» والتدرج الهرمي للتوجيهات. ومعروف أن كل هذه التعابير المميزة للصوفية قد تطورت في الشيعية قبل ظهور الصوفية وتنظيمها بزمن طويل.

وثمة اعترافٌ متنامٍ في الدراسات والعلوم الحديثة، بدور مساهمات الإسلام الشيعي المبكرِ في تطور الصوفية وتلقيحها، ولكن لم يجر أي تحليل معمّق ومقارن لهذه العلاقة حتى هذا التاريخ.(٧) وتأتي إحدى طرائق تفحّص هذه الظاهرة ضمن سياق التقليد الإسلامي الباطني، أي كرؤية صوفية

---

(٧) للاطلاع على العلاقة بين الشيعية المبكرة والصوفية، انظر كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٨-٣٠؛ ١٨٨-١٩٠؛ سيد حسين نصر، «الشيعية والصوفية: علاقتهما بالجوهر والتاريخ»، في كتابه، **مقالات صوفية** (لندن، ١٩٧٢)، ص ١٠٤-١٢٠؛ ترمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص ١٣٣-١٣٧.

عرفانية مميزة إلى الإسلام ظهرت كبديل للتفسير الدوغماتي والفقهي للدين، وحققت تفوقاً بارزاً في ظل العباسيين والسلاجقة. وكان هذا التطور ظاهرة معقدة اتخذت أشكالاً متعددة - فلسفية وروحية وشعرية - في المجتمعات الإسلامية. وفي حين نجد جذور الباطنية للإسلام في التنزيل القرآني، إلا أن مبادئها ظهرت أول ما ظهرت في الإسلام الشيعي وجرى حبكها بشكلها المميز عند الإسماعيليين الأوائل.[٨] ولم تحقق الرؤية الروحانية للإسلام جاذبية شعبية جماهيرية ودرجة معينة من الشرعية في الإسلامين الشيعي والسني إلا في ظل رعاية الصوفية المنتظمة.

الشيعية والصوفية في ظل المغول

إحدى النتائج البارزة لسياسة المغول المتسامحة تجاه مختلف الأديان كانت حدوث تفاعل أكثر وثوقاً بين الشيعية والصوفية في مختلف أرجاء العالم الناطق بالفارسية. وعبر الصوفيون عن هذا الاتجاه بعدة طرائق، ولكن ما هو أكثر تحديداً كان تعظيمهم المتزايد وإخلاصهم للإمام الشيعي الأول، علي بن أبي طالب. فالصوفيون نظروا دائماً إلى علي بتقديرٍ عالٍ باعتباره نبع الحكمة الباطنية، لكن لم يبدؤوا بصياغة سلسلة منتظمة من التلقين تعود بأصولها إلى علي ومحمد إلا إبان الحقبة المغولية. وقال مارشال هدجسون (M. Hodgson) بخصوص هذا التطور في الصوفية الفارسية:

> يبدو أن العديد من الصوفيين قبلوا بترحاب بعض المفاهيم التي كانت تطورت في الجانب الباطني من الولاء العلوي، والأخص منها مفهوم أن علياً كان قد تلقى تعليماً سرياً من محمد لم يكن معظم المسلمين الأوائل مؤهلين له؛ لكن الصوفيين قرنوا تلك

---

(٨) أول دراسة منظمة لمساهمة الشيعية المبكرة في التقليد الباطني في الإسلامي هي لمحمد علي أمير معزي، في: **المرشد الإلهي في الشيعية المبكرة: مصادر الباطنية في الإسلام**، تر. د. سترايت (ألباني، ن. ي، ١٩٩٤).

التعاليم السرية بتقاليدهم الخاصة بهم. ووفروا بهذه الطريقة، سياقاً جماعياً - سنيّاً لبعض عناصر باطنية الولاء العلوي. . . كما وفروا، في الوقت نفسه، وسائل لشرح كيف يمكن تتبّع تعاليمهم الخاصة والعودة بها إلى النبي.[(٩)]

ومن بين أقدم الفِرق الصوفية التي أظهرت ميولاً شيعية قوية، هناك طريقة الكبراوية من آسيا الوسطى، التي أسسها نجم الدين كُبرا من خوارزم (قتله المغول سنة ٦١٨/ ١٢٢١)، وكان سنيّاً شافعياً بميول شيعية. وتطورت الكبراوية في ظل خلفائه، مجد الدين بغدادي (ت. ٦١٦/ ١٢١٩)، وركن الدين علاء الدولة السمناني (ت. ٧٣٦/ ١٣٣٦)، وأصبحت أكثر شيعية في تدين أتباعها وتقواهم. ومن الفِرق الصوفية الأخرى التي أصبحت مشبعة بالشيعية باطراد، الذهبية والنوربخشية، والنعمة اللاهية في فارس إضافة إلى الخلوتية، والبكتاشية في الأناضول.[(١٠)] وكانت عملية مشابهة من «التشييع» واضحة بين فِرق «الفتوّة» و«الجوانمردانية» ذات الصبغة الفروسية التي كانت لها تابعية كبيرة في المناطق الحضرية بين التجار وأصحاب الحرف والنقابات.[(١١)] وكان هناك تقدم أكثر للشيعية في ظل حقبة ما بعد المغول التيمورية مع ظهور حركات شيعية - صوفية من الإصلاح السياسي والاجتماعي كـ «الكبروية» التي انضمت، في منتصف القرن الثامن/ الرابع عشر، إلى السربدارية لإيجاد دولة شيعية مصغرة في سَبْزَوار Sabzavar في غربي خراسان. وأقوى الفِرق الصوفية الشيعية الناشئة هي الطريقة الصفوية التي تأسست في أذربيجان كطريقة سنية لكنها تحوّلت في ما بعد إلى حركة

---

(٩) هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م ٢، ص ٢١٤-٢١٦.

(١٠) ترمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص ٥٢-٥٦.

(١١) محمد جعفر محجوب، «الفروسية والصوفية الفارسية المبكرة»، في: لويسون، تح.، **تراث الصوفية**، م ١، ص ٥٤٩-٥٨١.

شيعية جهادية. وكان بسبب هذا الولاء والمهدية العلوية القوية إلى حد كبير أن أصبحت الصفوية قادرة على فتح فارس واستخلاصها من التيموريين. لكن الصفويين حاولوا، في غمرة حماستهم لفرض الشيعية على كامل البلاد، إزالة جميع أشكال الصوفية المنظمة التي سبق لها أن ازدهرت في فارس لعدة قرون خلت.

ومن الهام الإشارة إلى أن التحالف المتنامي بين الصوفية والشيعية التي كانت تجمع قواها منذ القرن السابع/ الثالث عشر، كان عملية متبادلة استوعبت الشيعية بموجبه العديدَ من جوانب النظرية الصوفية وممارساتها. ولم يقتصر تفسير الأفكار الشيعية والصوفية على الفرس فقط، بل امتد إلى العالم العربي، وهذه ظاهرة كانت واضحة تماماً للمؤرخ المعروف ابن خلدون في القرن الثامن/ الرابع عشر، وأرى أن «كل جماعة كانت ستتقبل عقائد الأخرى. فقد امتزجت نظرياتهم ومعتقداتهم وجرى تمثلها واستيعابها.»[١٢] وتم اندماج النظرية الصوفية في علوم الدين الشيعية، بقيادة عدد من علماء الدين البارزين الذين قادهم نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤)، وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت. ٧٢٢/ ١٣٢٢)، وعلامه حلّي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٦)، وسيد حيدر الآملي (ت. بعد ٧٨٧/ ١٣٨٥). وقد مهّدت هذه الجهود الفكرية الأرض لهؤلاء العلماء لإزهار التراث الفني للفلسفة العرفانية الشيعية في الفترة الصفوية، والتي عرضها عدد من المتصوفة والثيوصوفيين البارزين من أمثال ميرداماد (ت. ١٠٤٠/ ١٦٣٠) وملاّ صدرا (ت. ١٠٥٠/ ١٤٦٠).[١٣]

وكان للتقارب الشيعي والصوفي مثل متقدم قبل أكثر من قرن من الزمن

---

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة: مقدمة إلى التاريخ** (نيويورك، ١٩٥٨)، م ٣، ص ٩٢.

(١٣) من أجل نظرة إجمالية إلى إحياء علوم دين الاثني عشرية وفلسفتها من عهد المغول وحتى القرن التاسع عشر، انظر: كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٣١٩-٣٦٣.

من قبل الإسماعيليين النزاريين في آلموت الذين قد يكونون أول جماعة شيعية في فارس تعبّر عن عقائدها بمصطلح صوفي مميز. وربما تكون هذه الحركة قد تشجعت، في جزء منها، بحلول اللغة الفارسية محل العربية باعتبارها اللغة الرئيسية للأدب الديني الإسماعيلي، بدءاً من القرن الرابع/العاشر، مع الداعي الفاطمي الخراساني، ناصر خسرو، الذي صنّف كل أعماله الفلسفية والشعرية بالفارسية،[١٤] وتبعه في ما بعد حسن الصباح، مؤسس الدولة الإسماعيلية في آلموت. ويظهر أن هذه العملية لقيت تسارعاً أكثر مع إعادة تأكيد المُثُل الباطنية والروحانية للإسماعيلية على يدي الإمام حسن على ذكره السلام عبر إعلانه القيامة سنة ٥٥٩/ ١١٦٤.

وعلى الرغم من أن الإسماعيليين تمسكوا بحزم بعقيدتهم المركزية للإمامة وواصلوا تفسير عقائدهم على أساس من الإسلام الشيعي الكلاسيكي، إلا أن الأدب الذي أنتجوه في العقود الأخيرة من حياة دولة آلموت أصبح أكثر تعرضاً للمفردات الصوفية وتصنيفات أفكارها. ويتضح ذلك بجلاء في الأعمال الإسماعيلية لنصير الدين الطوسي التي صنّفها إبان ارتباطه الطويل بالجماعة. وإن استخدام الطوسي لمصطلحات ارتبطت بالصوفية، كالحقيقة والمعرفة، تكيّف دائماً مع الفهم الإسماعيلي للصراط الروحاني، واندرج تحت عقيدتي «الإمامة» و«القيامة».[١٥] يضاف إلى ذلك، أنه سيبدو غير صحيح القول بأن الإسماعيليين أخذوا هذه المصطلحات من الصوفية ما دامت أهميتهم الروحانية كانت أول ما وجدت صياغة لها على يدي الإمام الشيعي جعفر الصادق في القرن الثاني/الثامن، وهي كثيراً ما تتكرر في الأدب الإسماعيلي من الفترة الفاطمية.

(١٤) أليس هنزبرغر، **ناصر خسرو، ياقوتة بدخشان** (لندن، ٢٠٠٠). ويُعد هذا الكتاب دراسة مستفيضة لحياة ناصر خسرو وأعماله بالإنكليزية؛ انظر أيضاً: A. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom* (لندن، ٢٠٠١).

(١٥) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٣٩٥-٣٩٦.

وكانت هناك في الوقت نفسه، حركة معاكسة، أكثر انتشاراً، تمثلت في دخول بعض الأفكار الإسماعيلية إلى الصوفية الفارسية، كما هو واضح، على سبيل المثال، في أعمال المحقق الصوفي عين القضاة الهمداني، الذي أُعدم سنة ٥٢٥/ ١١٣١ على أيدي السلاجقة بسبب ميوله الإسماعيلية.[١٦] وأحد الأعمال الصوفية الفارسية الكلاسيكية غلشان راز (حديقة الأسرار) لمحمود شبستري (ت. بعد ٧٤٠/ ١٣٣٩)، الذي كان معاصراً لنزاري قوهستاني، وكتب على عمل له مؤلف إسماعيلي لاحق تعليقاً قيّماً.[١٧] وهناك أيضاً شبه كبير في الأفكار بين العقائد الإسماعيلية وأشعار منارات صوفية من أمثال جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار. والواقع أن إيفانوف انبهر بهذه المحاكاة لدرجة دفعته إلى القول:

> إن سبب تمكّننا من نسبة مثل هذه المؤثرات (الإسماعيلية) إلى الأدب الصوفي، لا يمكن تفسيره بحقيقة عالمية العقيدة الصوفية وانفتاحها، التي كانت ستوفر مكاناً لكل حركة روحانية في الإسلام... ويبدو أنه حتى لو كان هناك حالات حقيقية من «تسرب» الأفكار الإسماعيلية إلى الأدب الفارسي العام، فإن هذه الحالات قليلة، ولم تكن هناك حاجة إلى اتصال مباشر لإحداث الانطباع بخصوص علاقة حميمة وثيقة بين العقيدتين. وتقع دوافع مثل هذه العلاقة أعمق من ذلك بكثير على الأرجح، وخصوصاً في ما يتعلق بفارس.[١٨]

---

(١٦) حميد دبشي، *Truth and Narrative* (لندن، ١٩٩٩)، ص ٤٠٥-٤٠٨، ٤٧٦.

(١٧) هذا التعليق تحت عنوان *Ba'di az ta'wilati Gulshan - rāz* حققه هنري كوربان وترجمه إلى الفرنسية في كتابه *Trilogie Ismaélienne* (طهران، ١٩٦١)؛ انظر أيضاً إيفانوف «تفسير إسماعيلي لغولشان راز» مجلة *NS, JBBRAS*، ٨ (١٩٣٢)، ص ٦٨-٧٨.

(١٨) إيفانوف، مقالة «الإسماعيلية والصوفية» *Ismaili Bulletin* م ١، رقم ١٢ (كراتشي، ١٩٧٥)، ص ٣-٦.

وتوصل هنري كوربان إلى الاستنتاج نفسه حول دخول الأفكار الإسماعيلية في الفكر والأدب الصوفيين:

> يفترض [تأثير الإسماعيلية] في الصوفية وفي الروحانية الإيرانية عموماً بعضاً من الارتباطات الأساسية التي تلقي ضوءاً جديداً على مسألة المعنى وحتى على أصول الصوفية... ويتردد المرء في بعض الأوقات في تقرير ما إذا كان نص ما قد كُتب من قبل صوفي متعمق في الإسماعيلية، أو من قبل إسماعيلي متعمق في الصوفية.[١٩]

واعتبر إسماعيليو فارس وآسيا الوسطى بسبب هذا الارتباط الروحاني، شعراء الصوفية الأوائل في بلادهم (السمنائي، والرومي، والعطار، وشبستري، وحافظ، وقاسم الأنوار، وعزيز الدين نسفي وغيرهم)، على أنهم إخوة لهم في الدين، وهم الذين استمرت أشعارهم تُتلى في عباداتهم الدينية حتى هذا اليوم.[٢٠] ويمكن ملاحظة ظاهرة تسرب الأفكار الإسماعيلية إلى الصوفية نفسها، في حركات «الدراويش» الشعبية ذات الأساس الريفي التي بدأت بالظهور في المناطق الحدودية بين فارس والأناضول منذ القرن الثامن/الرابع عشر، مثل «أهل الحق»، و«الحروفية»، و«النقطوية»، التي يكشف أدبها عن انتشار عجيب للأفكار الشيعية، ولا سيما الإسماعيلية منها.[٢١]

ويبدو أن العلاقات بين الإسماعيلية والصوفية أصبحت أوثق أكثر إبان

---

(١٩) كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩٥.

(٢٠) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٢٧٩.

(٢١) انظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٨٢-١٩٠؛ دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٥٢-٤٥٦؛ عباس أمانات، «الحركة النقطوية لمحمود بسيخاني»، في: دفتري، تح.، **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، ص ٢٨١-٢٩٧؛ وبوساني، مقالة «حروفية»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٣، ص ٦٠٠-٦٠١.

القرن العاشر/السادس عشر عندما عاد الأئمة الإسماعيليون، في ظل حكومة الصفويين المؤيدة للشيعية، إلى الظهور في فارس مع مقر إقامة لهم في أنجودان.[٢٢] وعلى الرغم من أنهم تبنّوا أسماء صوفية، وظهروا إلى العلن في صورة شيوخ صوفيين (بيرز)، وطوروا علاقات مع قيادة طريقة النعمة الله من خلال روابط الزواج، إلا أنه لا يوجد دليل قاطع على أنهم أسسوا ارتباطات رسمية بالفِرق الصوفية.[٢٣] بل على العكس من ذلك، فإنهم كانوا حذرين في الاحتفاظ بسلطتهم بين أتباعهم كأئمة إسماعيليين، وأشرفوا على التوسع الهام للدعوة النزارية في مناطق فارس، والهند وبدخشان من آسيا الوسطى. وقد أوحت استعادة الاتصال بين الأئمة الإسماعيليين وأتباعهم، بإعادة إحياء الأدب الإسماعيلي بالفارسية، وهو ما تلون بعمق بأفكار الصوفية وهياكلها (كما هو موضح في أعمال الدعاة: أبي اسحق قوهستاني، وخير خواه هراتي وخاكي خراساني)، والأمر نفسه هو خاصية بارزة للشعر النسكي والتعبدي للإسماعيليين النزاريين في شبه القارة الهندية.[٢٤]

علاقة نزاري بالصوفية

إن المناقشة الآنفة للتغيرات البعيدة المدى في النسيجين الفكري

(٢٢) من أجل مناقشة الإسماعيلية النزارية والصوفية في فارس، انظر مقالة دفتري، «العلاقات الإسماعيلية - الصوفية في فترة ما بعد آلموت المبكرة وفارس الصفوية»، في: لويسون، تح. ، **التراث الصوفي**، م ٣، ص ٢٥٧-٢٨٩.

(٢٣) ن. بورجفدي و ب. ل. ولسون، «الإسماعيليون والنعمة الإلهية»، مجلة *Islamica Studia* ٤١ (١٩٧٥)، ص ١١٨-١٣٥؛ دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٩٨-٥١٨.

(٢٤) حول العلاقات الإسماعيلية - الصوفية في شبه القارة الهندية، انظر: نانجي، **التقليد الإسماعيلي**، ص ١٢٠-١٣٠؛ وعلي أساني، **بوج نيرنجان: شعر إسماعيلي نسكي** (كمبردج، ماس، ١٩٩١)، ص ٣٧-٤١.

والروحي للإسلام الفارسي في القرنين السادس والسابع/الثاني عشر والثالث عشر، هي مناسبة ليس لتحديد موضع مهنة نزاري قوهستاني الشعرية في السياقين التاريخي والفكري لزمنه فحسب، بل للمفتاح الذي توفره لفتح جوانب معينة في كتاباته، ولا سيما مزجها الغامض للإسماعيلية بالصوفية. وعلى الرغم من أن ارتباط الشاعر بالإسماعيلية هو حقيقة قائمة الآن، إلا أنه سيكون من الخطأ اعتبار كتاباته والنظر إليها من خلال منشور الأفكار الإسماعيلية حصراً، لأنه كان نتاج عصره بشكل كبير، ويوثّق شعره العديد من تيارات زمنه الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ويبدو من خلال تفحص سريع لكتابات نزاري، أن صياغتها تمت في الغالب بلغة المجاز للشعر الصوفي النسكي. ويحشد نزاري، في عامة كتبه، مجموعة الموضوعات الصوفية المراد تكرارها إضافة إلى الرمزية والبواعث بشكل كامل، مضمناً إياها التصورات المتشابكة للعاشق والمعشوق، والانفصال والاتحاد، والخمر - الشراب، والنشوة الروحانية... إلخ. وفي هذا المجال، يحتل نزاري مكانة منفردة تتمثل في كونه أول كاتب إسماعيلي يبتعد جذرياً عن الأساليب الشعرية والأعراف والتقاليد الأدبية الإسماعيلية المبكرة للفترة الفاطمية كما تتمثل في الأشعار الدينية للمؤيد في الدين الشيرازي بالعربية، وأشعار ناصر خسرو بالفارسية. وتصبح هذه المقابلة ظاهرة بشكل مساوٍ عندما نقارن أشعار نزاري بأشعار أسلافه الإسماعيليين المباشرين من فترة آلموت؛ الشاعرين رئيس حسن وحسن محمود اللذين عاشا في العقود الأولى من القرن السابع/الثالث عشر، أي في الوقت الذي

---

(٢٥) من سوء الحظ أنه لا توجد دراسات لهؤلاء الشعراء الإسماعيليين في فترة آلموت، ونجت كتابات بعضهم وحُفظت في صورة مخطوطه أو في مصادر متنوعة. من أجل نماذج منها انظر: أبو القاسم كاشاني **زبدة التواريخ: بخش فاطميان ونزاريان**، وانظر أيضاً: فقير هونزائي، ***Shimmering Light*** (لندن، ١٩٩٦)، ص ٧٩-٨٤ حول الرئيس حسن؛ وحول الطوسي، السير وسلوك بدخشاني، تح. ص ٦٧، حاشية ١٦ حول حسن محمود.

سبق الغزو المغولي مباشرة.(٢٥) ويوحي مجال خطاب نزاري الصوفي الشامل والبراعة التي استخدم بها مصطلحاته، بأن معرفته بالصوفية لم تكن مجرد معرفة أدبية، بل اكتسبها من خلال دراسته في بيرجند وهرات. وليس هناك شك في أن معرفة الشاعر الحميمة بعقائد الصوفية وممارساتها يمكن أن تكون قد تأتّت فقط من خلال ارتباط سابق بالفِرق الصوفية في بلده الأم خراسان. منذ القرون الأولى للإسلام، فقد كانت خراسان أحد البلدان التي كانت مهداً للصوفية، حيث ارتبطت عموماً بما يسمى مدرسة «السُّكْر» بالمقابلة مع مدرسة «الصحو» العراقية، إضافة إلى تقليد الملامتية للصوفية الانتقائية.(٢٦) وكانت هذه المقاطعة مهداً للعديد من الصوفيين الذائعي الصيت، بمن فيهم إبراهيم بن أدهم، وبايزيد البسطامي، وحكيم الترمذي، وأبو سعيد بن أبي الخير، وعبد الله الأنصاري، وعبد القادر الجيلاني، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي. كما أن تحويل الصوفية إلى مؤسسة بـ «فرقها» و«خانقاناتها» وحفلات «سماعها» أوّل ما بدأ في خراسان قبل انتشاره إلى أجزاء فارس الأخرى. وظهر بين صوفيي خراسان أيضاً نوع جديد من الشعر النسكي يجمع ما بين الديني والدنيوي، وأصبح يهيمن على الأدب الفارسي. وبما أن خراسان حافظت على مركزها البارز السابق في الصوفية الفارسية إبان الفترة المغولية، فمن المرجح أنه كان لنزاري انسجام مع العديد من معاصريه من السنة والشيعة، واتصال وثيق بواحدة من الفرق الصوفية في المنطقة، مثل «الخلوتية» أو «السهروردية» اللتين كانتا نشيطتين في أيامه على نحو خاص في مدينة هرات وحولها.

ومهما تكن مصادر أُنسة نزاري العميقة بالنظرية الصوفية وممارستها، فقد وضع هذا الجانب من شعره الكثير من الصعوبات أمام علماء كل من الأدب الفارسي والدراسات الإسماعيلية أثناء رسمهم للخط الفاصل بين

(٢٦) غراهام، «أبو سعيد بن أبي الخير ومدرسة خراسان»، ص ١٠٦-١١٦.

صوفية الشاعر وإسماعيليته. ولذلك، من الجدير بالاهتمام في هذه النقطة القيام بمراجعة موجزة حول كيفية تحديد نزاري موقفه الخاص تجاه الصوفيين والجماعات الدينية الأخرى التي عاش بينها. وسيكون من الملائم أكثر، كنقطة مرجعية لنا، استخدام إشارات الشاعر إلى مسألة «الإمامة» الأساسية، أو، كي نكون أكثر تحديداً، مفهوم السلطة الروحية (الولاية)، التي توجد آراء متباينة حولها في الإسلام بين أهل السنة والاثني عشريين والصوفيين.

يحتمل مصطلح العربي «ولاية»، في اللغة العربية مجموعة متنوعة من المعاني مثل المحبة، والحماية، والسلطة، والقوة، وينطبق عموماً على الوظائف التلقينية للمرشد الروحي.[٢٧] وأول صياغة لهذا المصطلح كانت في الإسلام الشيعي، حيث استُخدم حصرياً للأئمة المتحدرين من أهل البيت؛ وتبناه في ما بعد الصوفيون للدلالة على سلطة شيوخهم الروحانيين. ويُعتبر مبدأ «الولاية» في العلوم الدينية الإسماعيلية أول دعامة من دعائم الدين.[٢٨] وهناك العديد من الأبيات الشعرية في أعمال نزاري تشهد بوضوح على انتمائه إلى هذه العقيدة الشيعية، التي اعتنقها الشاعر علناً من دون أن يخفيها عن رعاته في هرات أو بيرجند. وخلافاً للرأي السني القائل بأن زعامة المسلمين بعد النبي انتقلت إلى الخلفاء الذين اختارتهم الأمة، يؤكد نزاري انتماءه الذي لا يتزعزع إلى المعتقد الشيعي القائل بأن سلطة النبي الزمنية والروحية ورثتها عترته، وأنه عن طريق ولاية هؤلاء الأئمة فقط تصبح النجاة ممكنة للمؤمن:

إذا ما اتّبعت كتاب الله

---

(٢٧) هيرمان لاندولت، «ولاية» في: إلياد، تح. **موسوعة الدين**، م ١٥، ص ٢١٦-٣٢٣، وكوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٥-٣٠.

(٢٨) القاضي النعمان، **كتاب الإيمان**، ترجمة جزئية لـ **دعائم الإسلام**، تح. آصف فيضي (بومباي، ١٩٧٤).

وعترة النبي محمد،
فإنك ستنجو، وإلا فإنك
ستغرق في دوامة.(٢٩)

ولقي مبدأ التسلسل الوراثي المباشر لأئمة الشيعة من النبي، تأييد نزاري ومناصرته في العديد من الأبيات، وغالباً ما تأيّد ذلك بالآيات القرآنية (٣: ٣٣-٣٤): «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم»:

نبحث عن الاتحاد بأسرة
المصطفى (النبي محمد).
نبحث عن الحق، الابن بعد الابن
نحن خاضعون بكليتنا لذريته، الواحد بعد الآخر.
ليس هناك من شيء نضيفه إلى هذا سوى هذا الشيء نفسه.
نحن نسعى (في ديننا) بحيث لا نتحول
إلى (أناس) بلا دين.(٣٠)

ويجب تذكّر أن نزاري أصبح، خلال السنتين من الخدمة في بلاط الأمير المهرباني علي شاه في بيرجند، متورطاً في نزاع مع رجال الحاشية البارزين والعلماء الذين حمّلهم المسؤولية عن الظروف القهرية للفقراء في قوهستان. وربما كانت هذه المجادلات جزءاً من نضال أكبر للتفوّق بين حزبي الشيعة والسنة في بلاط علي شاه السني ذي الميول الشيعية المحددة. ويفسّر هذا نقاشات نزاري المنحازة مع علماء الدين والفقهاء السنة، وقد

(٢٩) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٦١ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٨٦. تر. هونزائي، Shimmering *Light*، ص ٨٧.

(٣٠) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٢٩ ب، بلا عنوان.

أوردنا حولها عدداً قليلاً من الأبيات في الفصول السابقة. وينتقد الشاعر في الأسطر التالية، العلماء على قبولهم «النقاش» و«الرأي» كمصدرين لتفسير الدين. ويبلغ ذلك، بالنسبة إليه، مبلغ الصنمية لأنه يجعل الرسالة الإلهية تابعة لنزاعات الرأي الإنساني؛ ويدافع عن المفهوم الشيعي النموذجي بأن معرفة الله الصحيحة لا يمكن أن نستمدها إلا من خليفته الصحيح على الأرض:

لا تكُنْ تابعاً لرأيك الشخصي
ولا لقياسك،
امنع نفسك عن الصنمية.
اعرف (الله) من خلاله (الإمام) الذي هو السلام؛
فوجهه لا (نجده) إلا من خلال وجه آخر (الإمام).[٣١]

ويعبّر نزاري في الأبيات التالية، بالإضافة إلى دفاعه عن مبدأ الإمامة الشيعي، عن منظوره الإسماعيلي المميز القائل بأنه يجب أن يكون الإمام حاضراً دائماً جسدياً في العالم في كل وقت من الأوقات كوسيلة دائمة لإيصال النعمة الإلهية إلى البشرية. وهو يقوم بفعله ذلك بتمييز حاد بين الفهم الشيعي للإمامة باعتبارها مكانة فريدة من جهة، والتطبيق الأكثر عمومية لمصطلح «إمام» في الإسلام السني باعتباره من يؤم الصلاة، أو العالِم الديني.

كلما رأيتَ أي شخص يقف أمامك
ويضع عمامة، قف خلفه،

(٣١) نزاري، **كليات**، ورقة ١٤٦ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٢٠٦ (حيث إن البيت الأخير مفقود).

وكأنه إمامك، فلا يمكن ولو للحظة
أن يخلو العالم من إمام الزمان![٣٢]
لا تنزعج إذا ما وجدتَ ذلك
عدواناً، فما عساي أن أفعل؟
فالأمر يعتمد على نصّ من النبي
(بأن علياً هو خليفته)
إذا لم تعرف إمام الزمان
علمَ اليقين، فاعلم إذاً بكل تأكيد
أن زوجك، وثروتك، وحتى
رأسك فوق كتفيك هي كلها حرام عليك.[٣٣]

سأبيع إمامك مقابل قطع حلوى
سكارى جفت أكوابهم،
لأن العمامة التي تجلس على رأسه
لا تساوي سوى وعد بخمر وكأس.[٣٤]

ويُعتبر مفهوم «إمام الزمان» (أو إمام الوقت) مصدرَ النجاة الإنسانية، الذي يخلف سلفه بتسلسل وراثي، وهو بهذا الشكل حاضر بين البشر في

(٣٢) بخصوص الإشارة إلى الحديث النبوي، «لو خلت الأرض من إمام زمان لحظة لزلزلت بأهلها»، انظر: الكليني، **الأصول من الكافي** (طهران، ١٣٨٨/١٩٦٨)، م ١، ص ١٤٥.

(٣٣) يشير الشاعر هنا إلى الآية القرآنية «يوم ندعو كل أناس بإمامهم» (١٧: ٧١)؛ والحديث المعروف، «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، الكليني، **الأصول**، م ١، ص ٣٩٧.

(٣٤) نزاري، **كليات**، ورقة ٩٤ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٦٧٤ (البيت الأخير غير موجود في مخطوطة الكليات)؛ هونزاي، متر، *Shimmering Light*، ص ٩١-٩٤.

كل جيل. وقد أكد الشاعر هذا المفهوم في قصيدة أخرى:

النجاة نجدها في إمام الزمان
إني أجد جوهر الدين في إطاعة
أمر ممثله.
لقد تخليت عن كل شيء عدا تلك التي تتضمنها
(الآية القرآنية) «ذرية، بعضها من بعض».
منذ أن التقيت الإمامة
حاضرة دائماً في صورة إنسانية
لم أعرف أي مرشد آخر غير
الإمام الحي الدائم،
لأني وجدت في أمره
السلام في كلتا الدارين.(٣٥)

وأحد النقاشات التي كثيراً ما يقدمها المؤلفون الإسماعيليون حول ضرورة الإمام الحي، هو حاجة الناس إلى هداية إلهية في كل عصر تتناسب مع الحاجات والظروف المتغيرة للناس. ويردد نزاري صدى هذا الرأي في الأبيات التالية:

محبوبي يظهر دائماً في صورة مختلفة،
لأن لكل دور هناك هداية جديدة (حُكماً)؛
واحداً بعد آخر، هناك قائم آخر
لأبي تراب (الإمام علي)؛

---

(٣٥) نزاري، **كليات**، ورقة ١٧٦ ب - ١٧٧ أ، **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص٨٠.

فالصلة الدائمة (معه)
لا يمكن أن تنقطع أبداً.[٣٦]

وبالنسبة إلى أعداء نزاري، فإن تأكيده على الخط المستمر للأئمة كان دليلاً كافياً ربما على علاقته بالإسماعيلية، وليس بالأحرى بالشيعية الاثني عشرية الذين اختفى إمامهم الثاني عشر في العام ٢٦٠/ ٨٧٣-٨٧٤. وعلى أساس من إصرار نزاري عل هذا المبدأ تحديداً، أصبحنا قادرين على استنتاج أنه في حين كان مهتماً بنسكية المتصوفين وكانت له صلات وثيقة بالفرق الصوفية في خراسان، فإنه حافظ دائماً على معتقداته الإسماعيلية الجوهرية. ويوضح الشاعر هذه المسألة في القصيدة الواردة أدناه بإبراز أنه بينما هناك العديد من شيوخ الصوفية و(البيرز) والذين من بينهم قد يختار المرء مرشده الروحاني، فإن الإمام الإسماعيلي فريد في العالم، وهو لا يخضع للاختيار أو الانتخاب من أتباعه، ولكنه يرث منصبه حصرياً عن طريق النص الذي يقوم به سلفه:

الصوفيون يتفقون معنا (حول ضرورة المرشد)
لكن لدينا رأي مغاير.
نحن نؤمن «بالنص» للإمام،
ليس عليّ مشاركتكم في هذا السر أكثر من ذلك.
محظوظ حقاً من يحصل
على اليقين من تحذيري.
اصغِ إلى تحذيرات نزاري
بحيث تصبح في مأمن.

---

(٣٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٨٠ ب، **ترقيبات وترجيئات** (وردت عند بيبوردي خطأً على أنها ٢٠٨ أ).

واسْعَ في طلب تعليم (الإمام)
وسلّم (له) بشجاعة.(٣٧)

ويقوم نزاري بتمييز آخر أكثر خطورة بين «الشيخ» الصوفي والإمام الإسماعيلي بتأكيد المعتقد الشيعي بأن كل إمام هو حامل لنور الله، وأنه بفضل هذا النور فقط تمكن معرفة الله وتتحقق النجاة:

تفعل حسناً باتباعك الإمامة
لأن نور الله في قلبه الصافي.
وستتحرر من خلال ذلك النور من الظلمة.
اتبع ذلك النور وستصحبك السلامة.(٣٨)

وبالإضافة إلى الأبيات الواردة أعلاه حيث يشرح نزاري آراءه الشيعية الإسماعيلية بخصوص الإمامة، فإن هناك أبياتاً كثيرة أخرى يشير فيها إلى مبادئ «الظاهر» و«الباطن» و«التعليم»، و«التأويل».. إلخ، الإسماعيلية التي تمت صياغتها في وقت سابق من قبل المفكرين الفاطميين، إضافة إلى مفهومي «القيامة» و«القائم» تبطين على نحو خاص بإسماعيلية آلموت النزارية.(٣٩) والنقطة الهامة الجديرة بالملاحظة هنا، هي أن الإشارات إلى المبادئ والأفكار الإسماعيلية التي يقدمها، كثيراً ما جرى التعبير عنها من خلال مفردات النسكية الصوفية. ويتضح هذا جيداً في الأشعار التالية حول

(٣٧) نزاري، **كليات**، ورقة ١٤٤ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٦١.

(٣٨) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٤ ب؛ **دستور نامه**. ديوان، النسخة المحققة، م ١، ص ٢٦٣.

(٣٩) طبقاً لسامي مكارم، «في تفحص الأعمال الإسماعيلية من القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، نجد أنهما إمّا كانا تكراراً لأعمال أقدم أو تفصيلاً لها من مثل **رسائل إخوان الصفاء**، **تحفة المستجيبين والينابيع** لأبي يعقوب السجستاني، وراحة **العقل** لحميد الدين الكرماني، أو أعمال كلاسيكية أخرى من الفترة الفاطمية بشكل أساسي». لمزيد من التفاصيل، انظر: شهاب الدين أبو فراس، **الشافية: شعر إسماعيلي**، تح. وتر. سامي مكارم (بيروت، ١٩٦٦)، ص ٢٤.

بحث الإسكندر الضائع عن نبع الحياة، والتي يرد فيها ذكر شخصية الخضر، الرفيق الرحّالة ودليل موسى الوارد ذكره في القرآن (٢٨ : ٦٠-٨٢)، ويمثل هنا الإمام الإسماعيلي:

عندما أصبح الإسكندر ذائع الصيت لعظمته وسذاجته،
ذهب إلى الشرق بينما كان هدفه مخبأ في الغرب.
نبع ماء الحياة لم يقترب منه،
لأنه كان في مرحلة الجهل والظلمة.
وأرسطو التابع له لم يكن واعياً لسر ذلك النبع،
وكانت رمزيتها مخبأة عن مدارك اليونان.
لو كان من السهل الوصول إلى رأس ذلك النبع الشهير،
لما كان موسى قد عاد من عند الخضر وهو حائر.
فكر بنفسك كما فعل الإسكندر: إلى ماذا تسعى؟
أَخبرني، ماذا تعني بهذا الماء وذلك النبع؟
ماذا تعرف عن النبع سوى أن له اسماً؟
وما هو الخضر بالنسبة إليك سوى أنه شخصية خيالية؟(٤٠)

وتكفي الأبيات القليلة الواردة أعلاه لتظهر بطريقة حاسمة، ليس فقط حقيقة انتماء نزاري قوهستاني إلى الإسماعيلية، ولكن مخالفته للصوفيين أيضاً بخصوص مسألة المرشد الروحي. فالشاعر يرفض مفهوم أن الإمام الإسماعيلي يمكن أن يُقارَن أو يُوازَن مع شيوخ الصوفية. وهو يعتقد بالجدل الذي غالباً ما يقدمه المفكرون الإسماعيليون وما قدمه حسن الصباح بصورة أقوى بكثير في عقيدته عن «التعليم»، وهو أنه بين جميع مفسري الدين

(٤٠) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٦١ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٨٥؛ هونزاي، متر *Shimmering Light*، ص ٨٦.

المتنوعين وبكل أرائهم المتشعبة، يجب أن يكون هناك معلم مرجعي واحد، معلم ناصح أعلى يمكن التعرف إليه من خلال إصراره على الحقيقة فحسب. ومثل هذا الشخص، بالنسبة إلى الشاعر، ليس سوى «إمام الزمان» الذي لا تعتمد سلطته وعلمه على الانتخاب أو الاختيار وإنما يأتيان في تعيين إلهي. ويدافع نزاري عن هذا المبدأ بحماسة عبر كامل أعماله، ويمكن بهذا الشكل، اعتبارها تصريحاً واضحاً عن موقفه تجاه الإسماعيلية مقابل الصوفية.(٤١)

نزاري وحدود التقية

ليس هناك، باستثناء المساهمة الشعرية لنزاري قوهستاني، سوى أدلة قليلة مدوّنة عن النشاط الفكري والثقافي الإسماعيلي في فارس إبان الحقبة المغولية، وهذه حقيقة يمكن اعتبارها نتيجة للزلزلة العظيمة التي ضربت الجماعة بسبب الغزو المغولي. وبدأت الدعوة الإسماعيلية في العقود التي تلت، بإعادة تنظيم نفسها، واستمرت جماعة إسماعيلية ذات حجم لا بأس به بالتواجد في قوهستان طوال كامل تلك الفترة. ولا بدَّ في ضوء هذه العداوة المستحكمة للمغول وعلماء السنة تجاه الإسماعيليين، من أن حياتهم كانت صعبة. وكان أي شخص يُشك به على أنه إسماعيلي، عُرضة للنفي والحرمان باعتباره «هرطقياً»، أو يُلاحَق ويُضطهَد باعتباره «مفسداً». ونتيجة لهذه الظروف، طبقاً لدفتري، أصبح من الضرورة بمكان للعديد من الإسماعيليين الفرس تبنّي الصوفية، أو الشيعية الاثني عشرية، أو السنية كشكل من أشكال «التقية» أو التمويه، وهي الممارسة الشيعية التقليدية التي

(٤١) من أجل مناقشة إضافية للموضوع، انظر: ليونارد لويسون، «الصوفية والعقيدة الإسماعيلية في الشعر الفارسي لنزاري قوهستاني»، ورقة مقدمة إلى مؤتمر رابطة الدراسات الشرق أوسطية (٢٠٠١، غير منشورة).

(٤٢) دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص ١٦٠.

يستر فيها المرء معتقده من باب الاحتياط الاحترازي ضد الاضطهاد.(٤٢)

ولا يمكن فهم حياة نزاري قوهستاني ومهنته الشعرية من دون الأخذ بعين الاعتبار مناخ الشك والخوف الذي عاش في ظله معظم الإسماعيليين، وحاجتهم المصاحبة لممارسة «التقية» في الفترة الأولى من حكم المغول على الأقل. وكانت الأداة الأساسية التي استخدمها الشاعر لتحسين طموحاته في ظل هذا المناخ العدائي، إخفاء هويته الإسماعيلية عن رعاته السنة، وتحديداً ملك خراسان شمس الدين الكرتي، وملك قوهستان علي شاه. وما كان التقدم المهني الذي حققه نزاري في ظل هؤلاء، ممكناً لولا أنه تبرأ من الإسماعيليين علناً أمام الناس. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن الشاعر قد واجه مشكلات خطيرة من وقت إلى آخر في تمسكه بهذه الممارسة، انتهت بطرده من البلاط بتهمة الانتماء إلى الإسماعيلية. وفي ضوء مركزية هذه المسألة في حياة نزاري ومهنته، سيكون من المفيد استكشاف المسألة أكثر في سياق عقيدة التقية الإسماعيلية.

يعني المصطلح العربي «تقية»، أو معادله بالفارسية «كتمان»، «تدبرَ الأمر حذراً واحتياطاً»، أو «الخوف»، أو «الحماية»، ويشير إلى فعل ستر أو تمويه أو إخفاء المرء معتقداته الدينية تجنباً للخطر أو الأذى.(٤٣) ويسمح القرآن بهذه الممارسة لأولئك الذين يعملون تحت الضغط والإكراه أو في ظل ظروف حياة يومية بعينها (٣:٢٧؛ ٥:٣؛ ٦:١١٩؛ ١٦:١٠٦). ولم تصبح هذه المسألة قضية رئيسية بالنسبة إلى المسلمين السنة، ولكنها اكتسبت أهمية خاصة للأقلية الشيعية منذ فترة مبكرة من تاريخها.

---

(٤٣) إيتان كوهلبرغ، «بعض آراء الشيعة الإمامية حول التقية»، مجلة JAOS، ٩٥ (١٩٧٥)، ص ٣٩٥-٤٠٢؛ أعيدت طباعتها في: *Belief and Law in Imami Shi'ism* (ألدرشوت، إنكلترا، ١٩٩١)، المقالة الثالثة؛ آية الله جعفر سبحاني، **عقيدة الإسلام الشيعي: مصنف في معتقدات الإمامية وممارساتها** (لندن، ٢٠٠١)، ص ١٥٠-١٥٤؛ وشتروثمان و م. جيلي، «تقية» في: **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ١٠، ص ١٣٤-١٣٦.

وقيل إن مقتضيات «التقية» استحدثتها في الإسلام الشيعي الإمام محمد الباقر بين أتباعه، ثم أصبحت مادة من مواد الدين على يدي وصيه جعفر الصادق؛[٤٤] وتمّ تبنيها في ما بعد من قبل كل من الاثني عشريين والإسماعيليين الشيعيين باعتبارها وسيلة مُصدّقاً عليها للحماية في البيئات العدائية. وقد سمحت التقية بشكل أساسي بستر معتقداتهم الدينية في أوقات الاضطهاد والملاحقة وتبني التطبيق الظاهري للشريعة السنيّة. وجرى مد مبدأ التقية هذا بين الإسماعيليين خصوصاً ليشمل إلزام أولئك الذين يُلقنون الدعوة بالمحافظة على سرية عقائدها الباطنية عن أولئك الذين لا يصرح لهم بذلك، وهو إجراء أصبح جزءاً أساسياً من العهد أو الميثاق الذي يقطعه المستجيب.[٤٥] وأصبحت ممارسة التقية مرتبطة في الفكر الإسماعيلي أيضاً بأدوار (فترات) الستر عندما كان المؤمنون يطبقونها بحكم الواجب، بالمقابلة مع أدوار الكشف أو الظهور عندما لا تعود ممارستها أمراً مطلوباً.

ويمكن، في ضوء هذه المنظورات العقائدية، رؤية محاولات نزاري قوهستاني لستر ولائه الإسماعيلي كشكل من أشكال التقية في معناها الأصلي كتمويه من باب الاحتراز. ومن المحتمل أن ردة فعل الشاعر في هذا المجال كانت نموذجاً مشابهاً لمعظم الإسماعيليين الفرس في فترة ما بعد آلموت، الذين يحتمل أنهم لجؤوا إلى أفعال مشابهة من الإخفاء من باب الاعتبارات العملية بالقدر نفسه الذي يمكن أن يكون من باب الواجب أو الاعتقاد الديني. وقد نشأت إلزامية التقية من حاجة الإسماعيليين اليائسة إلى النجاة في بيئة دينية وسياسية منافية لوجودهم كجماعة؛ وكانت جزءاً ضرورياً من جهودهم لإعادة بناء حياتهم والتلاؤم مع حقائق حكم المغول الفظة. ومن

---

(٤٤) لالاني، **الفكر الشيعي المبكر**، تر.، «دار الساقي» (بيروت، ٢٠٠٤)، ص ٨٨-٩١؛ وطباطبائي، **الإسلام الشيعي**، ص ٢٢٣-٢٢٥.

(٤٥) هالم، «العهد الإسماعيلي»، ص ٩١-٩٩.

الهام الإشارة إلى أن هذا السلوك لم يكن مقتصراً على الإسماعيليين، ولكن عبّرت عنه أقسام أخرى من المجتمع، وهناك حالات عديدة لشعراء وصوفيين بارزين ممن اضطروا بصورة مشابهة إلى ستر معتقداتهم أو نواياهم عن السلطات الدينية والسياسية في زمنهم لأسباب متنوعة.

ويبدو أن تطبيق نزاري للتقية أصبح إشكالياً بصورة متزايدة لأنه اختار العيش وسط مؤسسات سياسية في خراسان كانت تخضع لهيمنة أرستقراطية مغولية - تركية يدعمها علماء السنة. ولا نعلم على وجه التأكيد ما هي الهويات الدينية التي تبنّاها نزاري من أجل الوصول إلى مراكز ذات نفوذ، وحصل عليها في ظل الكرتيين والمهربانيين. وبما أن كلتا السلالتين كانت ميالة إلى الصوفية ولم تحجم عن استخدام الشيعة غير الإسماعيليين، فمن المرجح أن نزاري عرض نفسه في كلتا الحالين كشيعي اثني عشري بميل قوي نحو الصوفية.

وهذا النوع من الستر، بالنسبة إلى رجل مثقف مثل نزاري المطلع بعمق على علوم دين المدارس الإسلامية ومتعمق في الأدب الصوفي، سيفرض صعوبات قليلة. فالأساس العقائدي المشترك للشيعية الإسماعيلية والاثني عشرية من جهة، والارتباط الروحي بين الإسماعيلية والصوفية من جهة أخرى، كانا سيجعلان الأمر سهلاً نسبياً بالنسبة إلى نزاري ليحتفظ باستقامة ولائه الإسماعيلي. وعلى الرغم من ذلك، فإن تطبيق مثل هذه الممارسة تطلّب من الشاعر أن يكون يقظاً على الدوام في إظهار أي من معتقداته أو ارتباطاته الإسماعيلية، ويبدو أنه كان ناجحاً إلى حد ما في المحافظة على هذه الصورة من التملصات لعدة سنوات، في هرات أولاً ثم في بيرجند من بعد.

وربما كانت سياسة نزاري في التستر سهلة التحقيق نسبياً في سنواته الأولى كمتولٍ للضرائب في هرات. وتشير القصائد التي نظمها في مدح شمس الدين الكرتي إلى أن الشاب أفلح في الشهرة والرفاهية اللتين جاءتاه

مع قبوله في بلاط الشاه. ولكن، نراه بعد سنوات قليلة يعود إلى رشده من السياسات الضريبية الفاحشة للكرتيين، ويشمئز من إثمه بتمسكه بهذا النظام. ولم يعد الشاعر قادراً على العيش مع هذه المتطلبات المتناقضة لذاته الاجتماعية والأخلاقية، ولا الاستمرار في خدمته لهذه السلالة السنية الحاكمة التي تطلّبت منه كتمان معتقداته الإسماعيلية. ويبدو أن هذه الحالة قد ساهمت في الأزمة الروحانية التي سيطرت عليه قرابة العام ٦٧٩/ ١٢٨٠ عندما استقال من منصبه وشرع في رحلته إلى ما وراء القوقاز.

وبعدما عاد نزاري من رحلته وكسب رضى الأمير المهربانيدي علي شاه في بيرجند، ابتدأ الاثنين صداقة قوية قائمة على ميولهما العلوية المشتركة ومقتهما المتبادل للكرتيين. وربما كان هذا الاهتمام المشترك عاملاً رئيسياً في تشجيع الشاعر على تحدي الارستقراطية الإقطاعية في بلاط الشاه. أما إذا كان هجوم نزاري المعلن عليهم جزءاً من تدبير سري مع علي شاه ليخلصه من معارضيه من أهل السنة، فهذا من المستحيل تأكيده. ومهما كانت طبيعة علاقتهما، فإن الشاه لم يكن، قادراً على حماية الشاعر من الاتهامات بكونه إسماعيلياً، وعلى أساسها طُرد من البلاط على عجل ونُفي منه.

وواضح أن إحدى الإشكاليات المركزية في حياة نزاري ونقطة تمركز التوتر في مهنته الشعرية، كانت تتعلق بكيفية ضمان نجاته السياسية بينما يحافظ في الوقت نفسه على استقامته كإسماعيلي. وإذا ما نُظر إلى محاولات نزاري ستر هويته الإسماعيلية عن رعاته على أنها تعبير عن التقيّة، فقد استخدم هذه السياسة كأداة لتطوير مهنته الشخصية بشكل أساسي، وليس بالضرورة بفرض حماية حياته، ولا للمحافظة على حرمة أيّ من العقائد الباطنية. ومع ذلك، كانت هناك نقطة تحول حاسمة في حياة نزاري عندما قطع صلاته بالسلالة الكارتية وقرر الذهاب في رحلة خاصة به. وهكذا، يكون نبذه الأيديولوجيا الطبقات الحاكمة، قد أكد من جديد مبادئ معتقده والاستقامة المعنوية لوجوده. وقد تبيّن الشاعر الخطر الكامن في ممارسة

طويلة الأمد للتقيّة ـ وهي واحدة من المرجح أن الكثير من الإسماعيليين الآخرين من معاصريه واجهوها أيضاً عاجلاً أم آجلاً في حياتهم - الأمر الذي قد يؤدي، من خلال سلسلة من التنازلات والتطبيعات على مدى سنوات، إلى إنهيار مأساوي لمعتقد المرء وذوبان كامل داخل الجماعة المضيفة.

وإذا ما سلمنا بجهود نزاري الدؤوبة لستر هويته الإسماعيلية عن رعاته السنة، فلا مفر من الاعتراف بأن تقيّته قد انعكست، بطريقة أو بأخرى، في جميع أعماله. وهكذا، فإن تعابير نزاري حول الأفكار الإسماعيلية يتم إيصالها خفية أو تضميناً، في سياق لغوي أكثر عمومية للشيعية الإمامية والصوفية النسكية. وهو يستخدم أساليب رواية متنوعة (رمزية وتأويلية ومجازية) للإشارة إلى أفكار لا يظهر أصلها الإسماعيلي إلا للقراء الأكثر تأنياً ممن هم على أُنسة بالعقائد الإسماعيلية. وكان استخدام مثل هذه اللغة الرمزية والباطنية، شيئاً مألوفاً بين الصوفية والعديد من الشعراء الآخرين من أجل ستر الغرض الحقيقي لقصائدهم ولحماية أنفسهم من نقد العلماء ذوي العقلية السنية. ونجد في الشعر الصوفي لرومي وحافظ على نحو خاص، أن هذا الأسلوب قد أصبح نظاماً متطوراً ودقيقاً من الإشارات والتضمينات والمعاني المستورة التي يطلق عليها هدجسون صفة «الأسلوب الباطني في الأدب».[٤٦] ولا حاجة إلى القول إن هذا النموذج من الكتابة استُخدم عالمياً من قبل كتّاب عاملين في مناخات الرقابة والاضطهاد، وتم تبيانه من قبل ليوشتراوس في مقالته حول هذا الموضوع:

> الاضطهاد، إذاً يتيح المجال لنشوء أسلوب مخصص من الكتابة، ومعه صنف مخصص من الأدب، تقُدم فيه الحقيقة حول جميع الأمور الخطيرة بين السطور حصرياً. والأدب لا يخاطب جميع

(٤٦) هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م ٢ ، ص ٣١١-٣١٥.

> القراء، بل الموثوقين منهم والأذكياء فقط. وهو يتمتع بجميع فضائل الاتصال الخاص من غير أن تكون له سلبيات عظيمة. عقوبة الإعدام للمؤلف... مؤلف يرغب في مخاطبة الناس المفكرين فقط ولكن عليه أن يكتب بطريقة لا يمكن فيها تبيّن معنى الكتاب إلا للقارئ اليقظ فحسب.(٤٧)

ووردت غلبة الأفكار الصوفية على أشعار نزاري، في بعض الأحيان كشكل من أشكال التقية التي سعى من خلالها الشاعر إلى ستر عقيدته الإسماعيلية.(٤٨) والفرضية الكامنة خلف هذه النظرية، التي كان إيفانوف أول من عرضها، أن الإسماعيلية والصوفية تمثلان مدرستين فكريتين مختلفتين اختلافاً جذرياً، ولهما رؤى روحانية بديلة للإسلام. وطبقاً لوجهة النظر هذه، فإن أي مفكر إسماعيلي أو كاتب يعتنق الأفكار الصوفية لا يمكن أن يفعل ذلك من باب الضرورة لممارسة الحيطة الاحترازية فقط. كما أن صحة هذه النظرية بحاجة إلى مساءلة في ضوء التغيرات الثقافية والاجتماعية البعيدة المدى في فارس، والتي تمت مناقشتها من قبل في هذا الفصل. وكان تغلغل الصوفية في اللغة الفارسية وآدابها سريع الانتشار إبان زمن نزاري، ولم يكن باستطاعة أي جماعة، أو طبقة، أو مجموعة، مهما قلّ فيها عدد الشعراء، أن تكون مغلقة أمام تأثيرها. وكان نزاري باستخدامه للمصطلح الصوفي، منسجماً في الواقع مع الوسط الشعري المتعارف عليه في زمنه، في الكثير من الطريقة نفسها التي استخدم فيها المفكرون الفاطميون في القرن الرابع/العاشر اللغة الفلسفية للأفلاطونية المحدثة لصياغة عقائدهم. وكان نزاري في الوقت نفسه، يطلق تعبيرات عن تفاعل متنام بين الإسماعيلية والصوفية، وهو تفاعل بدأ بالظهور في فارس إبان الفترة المغولية. وتمثل أعمال نزاري أقدم توثيق من نوعه لـ

---

(٤٧) ليوشتراوس، **الاضطهاد وفن الكتابة** (غلينغو، إيلينوا، ١٩٥٢)، ص ٢٢-٣٧.

(٤٨) إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٨.

«الإسماعيلية الصوفية» التي كانت ستصبح أكثر تردداً في القرون التالية في فارس، وآسيا الوسطى، وشبه القارة الهندية.

ارتباطات نزاري بالدعوة الإسماعيلية

تعرف نزاري إلى الدعوة الإسماعيلية ودخل فيها منذ وقت مبكر في شبابه وحصل على تعليمه في المذهب الإسماعيلي وفلسفته على والده ومن إرشاد واحد أو أكثر من الدعاة. ولا نعرف بالضبط متى تمّ قبوله في الدعوة، لكن بما أنه يتوجب على جميع الإسماعيليين أن يقطعوا عهداً بالولاية للإمام الإسماعيلي، فمن المرجح أن هذا الاحتفال قد جرى في مرحلة مبكرة من حياته، أي قبل مغادرته إلى هرات بفترة لا بأس بها. وهناك أبيات عديدة، أشار فيها نزاري إلى نفسه بـ «المستجيب» و«المأذون» و«الداعي»، وكشف بها عن أنه اعتنق درب الهيكلية التنظيمية للدعوة الإسماعيلية.

ولا يفصل نزاري بوضوح المراحل المتنوعة لتقدمه في الدعوة الإسماعيلية، لكن من الممكن الاستنتاج من شهادته أن عدد المراتب في التنظيم كان قد خُفّض، كما كانت الحال إبان فترة آلموت. ومن الجدير الإشارة إلى أن نزاري يعود إلى المصطلحات التي استُخدمت خلال الفترة الفاطمية. والتفسير الأكثر قبولاً لهذا الأمر هو أنه في العقود الأولى التي أعقبت سقوط دولة آلموت، دخل تنظيم الدعوة فترة من التغير الهيكلي السريع. وقد لقيت هذه العملية في الواقع تأييداً من الداعي الإسماعيلي الفارسي أبي اسحق قوهستاني في رسالته، «هفت باب بو إسحق»، التي كُتبت بعد ذلك بثلاثة قرون، أي في القرن العاشر/السادس عشر، ويصف فيها هيكلية الدعوة في زمنه بطريقة بارزة بمصطلحات مشابهة لتلك التي للنظام الفاطمي، لكنها تعكس أيضاً بعضاً من الإصلاحات التنظيمية المستحدثة في آلموت:

> عندما يتقن المستجيب مهارته في التعليم وقدرته على تقديم الحجة بأنها تطورت بحيث يستطيع إرشاد الآخرين وتخليصهم من الفوضى، يُعيَّن مأذوناً. ثم، بإذن من «المعلم» الذي له رتبة المأذون الأكبر، يتلقى رتبة «مأذون» ثانوي ويبدأ بالتبشير بالدعوة بين الناس الذين أذن له معلمه بالعمل بينهم. وعندما ينجح في تنفيذ واجبات رتبته، يستحق الترقية، ويتلقى من «الحجة» رتبة «مأذون أكبر»، وتتضمن هذه الرتبة تحفظاً مطلقاً تجاه أي شخص يعتقد أنه من المرغوب القيام بذلك تجاهه. وعندما يتلقى المزيد من الترقية بعد، فإنه يحصل على رتبة «المعلم»، ويعينه «الحجة» الأكبر لـ «جزيرة» من الجزر... وبعد ذلك تأتي رتبة «الداعي». ويتلقى الداعي إذناً مطلقاً بتنفيذ الدعوة ولا يكون محصوراً بأي جزيرة.(٤٩)

وطبقاً لبيبوردي، فقد حصل نزاري على رتبة داعٍ عندما كان في الثالثة والثلاثين من عمره،(٥٠) أي حوالى زمن رحلته إلىّ القوقاز سنة ٦٧٩/ ١٢٨٠. وإذا كان هذا الأمر صحيحاً، فإن رحلة نزاري تمثل عندئذٍ نقطة تحول هامة في جهوده لبناء نفسه ضمن الجماعة الإسماعيلية بفاعلية أكبر. ومن المعقول الافتراض أن ارتباط الشاعر بدعاة إسماعيليين تكثّف إبان سنواته الأخيرة في هرات عندما أصبح مُغتراً بالسلالة الكرتية، وكان يسعى إلى استرجاع استقامة حياته الروحية والمعنوية. ويتبع ذلك أن نزاري سبق له أن كان داعياً إسماعيلياً بكامل الصلاحية عندما عاد إلى بيرجند ودخل في خدمة المهربانيديين، وهذه حقيقة يقرّ بها علناً في أعمال كتبها في تلك

---

(٤٩) أبو إسحق قوهستاني، **هفت باب أبو إسحق**، تح. وتر. إيفانوف (طهران، ١٩٥٧)، ص ٤٩-٥٠.

(٥٠) بيبوردي، *Zhizn*، ص ٣٩-٤٠.

الفترة:

أصغ إلى نصيحة الداعي،
ولا تكن تابعاً لرأيك وقياسك.[٥١]
كل ظاهر تراه لا يمكن أن يكون من دون باطن
أَصغِ إلى دعوة الدعوة من داعٍ مصدق.[٥٢]
إذا ما أصغيتَ إلى نصيحة داعٍ،
فإنك ستصبح الشخص المقبول،
ستصبح حياً وسيتنوّر قلبك.[٥٣]

وبالإضافة إلى مثل تلك التصريحات الواضحة التي يمكن أن تكون أكدت شكوك أعداء نزاري بخصوص ولائه الإسماعيلي، هناك دليل ظرفي آخر ـ على سبيل المثال توقيف ولده نصرت وسجنه بسبب تبشيره بالإسماعيلية ـ يفيد أنه بعد عودته من القوقاز والقطيعة الحاسمة مع السلالة الكرتية، كان نزاري عضواً فعّالاً في الدعوة الإسماعيلية برتبة «داعٍ». لكننا، من خلال معاينة وثيقة لكتابه سفر نامه، الذي يروي فيه قصة رحلته من قوهستان إلى أذربيجان وتفاعله مع الإسماعيليين الآخرين الذين يقابلهم في مختلف الأمكنة، نأمل أن نتمكن من تكوين رأي أكثر معرفة حول دوره كداعٍ وصفة الدعوة الإسماعيلية إبان فترة السيطرة المغولية.

(٥١) نزاري، **كليات**، ورقة ١٤٦ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٢٠٦.
(٥٢) نزاري، **كليات**، ورقة ١٦٦ أ؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ١٣٦٠.
(٥٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٣ أ، **سفر نامه**.

الفصل السابع

كتاب نزاري «سفر نامه»: رحلة داعية

شرع نزاري قوهستاني في الأول من شوال سنة ٦٧٨هـ الموافق فيه ٤ شباط ١٢٨٠م، عندما كان في الثالثة والثلاثين أو الرابعة والثلاثين من عمره، في رحلة طويلة بصحبة تاج الدين عميد، أحد موظفي الحكومة المغولية. وارتحلا غرباً من تون في قوهستان عبر فارس الوسطى عن طريق أصفهان إلى أذربيجان، وأرّان، وأرمينيا، وجورجيا، حتى باكو على سواحل بحر قزوين. واستقال نزاري قبل مغادرته بقليل أو فور عودته سنة ٦٨١/ ١٢٨٢، من منصبه الإداري في هرات وعاد ليستقرّ بشكل دائم في بيرجند. وكرس الشاعر نفسه هناك لتصنيف أول عمل رئيسي له، **سفر نامه**، وهو مثنوي شعري يضم حوالى ١٢٠٠ بيت من الشعر يصف فيها رحلته ويسجل ملاحظاته عن كل مكان زاره والناس الذين قابلهم. وتعطي قصة رحلته الانطباع بأنها اعتمدت على ملاحظات سجلها أثناء قيامه بالرحلة، واكتملت بشكل مؤكد تقريباً قبيل تعيينه كشاعر بلاط للحاكم المهربانيدي لقوهستان، علي شاه سنة ٦٩٤/ ١٢٩٤.

لغز رحلة «سفر نامه»

تقف رحلة نزاري قوهستاني **سفر نامه** بارزة بين أعماله لعدة أسباب. إنها تتصف، أولاً وقبل كل شيء، بمحتواها كسيرة ذاتية عالية المستوى، وهي تشكل لذلك مصدراً هاماً للمعلومات حول حياته ونشاطاته. ثانياً، إن هذا «المثنوي» هو بلا جدل عمل الشاعر الأكثر «إسماعيلية» الذي يحتوي على الكثير من الإشارات إلى العقائد والأفكار الإسماعيلية المتناثرة في طول النص وعرضه، موفّراً بهذا الشكل توصيفاً جيداً لآراء الشاعر وهويته الدينية.

وعلى الرغم من طبيعته «الاعترافية»، فإن **سفر نامه** هو على الأرجح أكثر كتب نزاري المثنوية تعقيداً وإلغازاً. وتنبع صعوبات النص جزئياً من أخطاء وحذف دخل النص من قبل النسّاخ في العديد من نقاط المخطوطات الناجية، مما يجعل من الصعب تفكيك معاني بعض الفقرات.[1] ولكن الأهم أنها كانت نتيجة تكتم الشاعر أو صمته حيال تفاصيل هامة من رحلته. وهناك إحجام ملحوظ من جانب المؤلف عن إعطاء القارئ أي شيء سوى معلومات ليس إلا حول الأحداث والشخصيات الرئيسية التي واجهها في مختلف الأمكنة. وتبدو كامل رحلة نزاري، نتيجة لمثل هذه «المراوغة»، مغشاة بحجاب من الغموض والسرية. ويوحي هذا الجانب من **سفر نامه** بأن نزاري كان يلتزم عندما صُنف هذا العمل، بمبدأ التقية من أجل ستر طبيعة رحلته الحقيقية عن الجميع ما عدا القلة من قرائه. ويشمل الاستثناء هنا الإسماعيليين القادرين على «القراءة بين السطور» وفهم الأهمية الحقيقية لروايته.

وتصبح مسألة تفسير رحلة نزاري معقّدة أكثر كون أن أفكاره

(١) كتاب **سفر نامه** لنزاري موجود في ثلاث نسخ من كتابه **الكليات** محفوظة في روسيا (سانت بطرسبورغ)، وطاجكستان (دوشنبي)، وتركيا (قوروم). لمزيد من التفاصيل حول هذه المخطوطات، انظر الفصل الخامس، حاشية (١) أعلاه.

الإسماعيلية مُعبَّر عنها من خلال استعمال اللغة الشعرية بشكل أساسي، بحيث تصير كامل الرواية ملونة بالخيالات الصوفية وموضوعاتها ودوافعها. وقد لاحظ ليونارد ليويسون أنه «من بين كل أشعار نزاري، فإن مثنوي **سفر نامه** الشعري هو الأكثر تغشياً في المنحى الصوفي من جهة التعاليم العقائدية وأخلاقياتها.»[٢] ولا يمكن اعتبار هذا الجانب من شعر نزاري نتيجة لذلك كتعبير عن تقية الشاعر ما دام كان ملتزماً بالمصطلح الشعري الأكثر شعبية في زمنه. وعلى الرغم من ذلك، يمكن المجال المكثف لمفردات نزاري الصوفية، أن يقود بعض القراء، وخصوصاً أولئك الذين لا إلمام لهم بالفكر الإسماعيلي، إلى الاعتقاد أن النص كُتب من قبل شاعر صوفي. ويمكن مثل هذا الخلط أن يحدث، على سبيل المثال، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأفراد المتنوعين الذين يذكر نزاري أنه قابلهم خلال رحلته وأمضى معهم بعض الوقت في محادثات روحانية أو احتفالات صوفية تدعى حفلات «السماع». وبما أن الشاعر متكتم للغاية حول هؤلاء الناس، حيث القليل من المعلومات عنهم أو لا شيء ما عدا أنهم كانوا أصدقاءه المقربين (رفقاء، مفردها رفيق)، فإن هذه الشخصيات يمكن أن تظهر لبعض القرّاء كشيوخ صوفيين أو (بيرز). وإذا علمنا الخلفية الإسماعيلية لنزاري ولمرتبته التي أقرّ بها كداعية إسماعيلي، فإن هناك إشارات في كتاب **سفر نامه** تؤدي بنا إلى الزعم أن هذه الشخصيات ربما كانت أخوة له في الدين إسماعيليين، ومن المحتمل أن واحداً منهم كان «إمام الزمان» الإسماعيلي، شمس الدين محمد. فإذا ما كانت الحال هي كذلك حقاً، فإن رحلة نزاري توفر توثيقاً ثميناً للوجود المتواصل لجماعة إسماعيلية منظمة في فترة ما بعد آلموت، إضافة إلى الارتباطات الوثيقة بشكل لافت والتي سبق لها أن نشأت بين الإسماعيليين والصوفيين في فارس خلال عقود قليلة من الغزو المغولي.

---

(٢) لويسون، «الصوفية والعقيدة الإسماعيلية في الشعر الفارسي لنزاري قوهستاني»، ص ٢٣.

كما أن كتاب، **سفر نامه**، هام للمعلومات القصصية النادرة التي يقدمها عن الأحوال الاجتماعية والسياسية والإثنوغرافية للمناطق التي مرّ بها نزاري في أذربيجان، وأرمينيا، وجورجيا، إضافة إلى انطباعاته عن الاستعدادات التي كانت الحكومة الإيلخانية تقوم بها لتشكيل تحالف من القوى العسكرية في هذه البلدان لشن هجوم على سوريا.(٣)

ويحمل كتاب نزاري قوهستاني، **سفر نامه**، في أشكال عديدة، شبهاً وثيق الصلة بالعمل النثري الذي يحمل الاسم نفسه لسلفه الإسماعيلي الأكثر شهرة من القرن الخامس/ الحادي عشر، الشاعر، وعالم الدين، والفيلسوف وداعي دعاة خراسان الفاطمي، ناصر خسرو. ويصف خسرو في كتابه **سفر نامه** رحلته التي دامت سبع سنوات وأخذته من مرو سنة ٤٣٧/ ١٠٤٥ عبر شمال فارس، وأذربيجان، وأرمينيا، والأناضول، وسوريا، وفلسطين، إلى مصر (حيث مكث ثلاث سنوات وقام بعدة رحلات حج إلى مكة والمدينة)، قبل عودته عن طريق البحرين والعراق إلى بلخ سنة ٤٤٤/ ١٠٥٢. ويحتل كتاب ناصر خسرو **سفر نامه** مكانة خاصة في الأدب الفارسي، ليس بالنسبة إلى التدوين المدقق للمؤلف لطبوغرافيا وإثنوغرافيا البلدات والمدن المتنوعة التي زارها، ولكن أيضاً لبساطته وفصاحة أسلوب كتاباته. وتدفعنا حقيقة معرفة نزاري الوثيقة بالأدب الإسماعيلي، إلى الاعتقاد أن **سفر نامه** قد تمّ استلهامه، وجرى تشكيله إلى حد ما على نموذج الرحلة الأكثر شهرة للعالم

---

(٣) يعطي بيبوردي في عمله حول نزاري رواية موجزة فقط عن رحلته، ويقتصر تحليله لـ **سفر نامه** على المحتوى التاريخي والأثنوغرافي عموماً. وعلى الرغم من أنه يلاحظ العديد من الإشارات التي يقدمها نزاري حول الأمور الدينية، فهو يقول: «يكمل **سفر نامه** أفكارنا حول حياة المدن في ما وراء القوقاز في القرن الثالث عشر مع معلومات قيمة حول النظام التاريخي والاجتماعي والإثنوغرافي. ويثير نزاري في كتاباته أيضاً اهتماماً لا بأس به بدراسة الحياة السياسية والثقافية لشعوب تلك البلدان». ولمزيد من التفاصيل، انظر: بيبوردي، *Zhizn*، ص ٨٨.

الإسماعيلي العظيم.(٤)

سياق رحلة نزاري

وفي ضوء أسلوب نزاري قوهستاني المراوغ والمتكّتم في الكتابة في **سفر نامه**، يجب ألاّ نندهش لأنه لا يقدم في أي محطة من الكتاب تصريحاً واضحاً سديداً حول دوافع رحلته، وما إذا كان قام بها بصفته موظفاً حكومياً أم لأسباب أخرى، دينية أو خاصة تتعلق به. وقد يكون صمت الشاعر حيال هذه المسألة، أمراً مقصوداً كما هو واضح وليس بالأحرى شيئاً تم عن غفلة؛ وتأتي الإشارة الوحيدة إلى نواياه في بداية «المثنوي»، حيث يخبرنا أن غرضه من تصنيف الشعر لم يكن سرد قصة ممتعة فحسب، ولكن ليدّون أحداثاً هامة واجتماعات مع أصدقاء قابلهم في سياق رحلته:

لتذكُّر الجيد والسيىء عند كل مرحلة،
لتدوين من كان حاضراً ومن كان غائباً...
لم أقصد صنع حكاية بسيطة فحسب عن هذه الرحلة،
ولا وصف أو شرح الأبنية والحمامات،
(ولكن) لِتَذكُّر المواعيد مع أصدقائي؛
وتَذكُّرهم هو غرضي من (كتابة) ذلك.(٥)

وليس هناك من سبب يدفعنا إلى الشك بإعلان الشاعر عن قصده من كتابة **سفر نامه** وإهدائه العمل إلى ذكرى أصدقائه. وإن قسماً هاماً من **سفر نامه** هو مخصص فعلاً لاجتماع نزاري وحديثه مع هؤلاء الأفراد، حتى ولو

---

(٤) ناصر خسرو، **سفر نامه**، تح. م. غنيزاده (برلين، ١٩٢٢) و س.م دبيرسياقي (طهران، ١٩٧٧)؛ تر. إنكليزية و. م. تكستون، Naser Khosrow's Book of Travels Safar Nama (ألباني، ١٩٨٦)؛ انظر أيضاً: هنزبرغر، **ناصر خسرو: ياقوتة بدخشان**، ص ٩١-٢١٩.

(٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ أ، **سفر نامه**.

أنه لم يكن واضحاً بخصوص علاقاته المحددة بهم. إلا أن السؤال يبقى عن سبب تحمله مشاق الذهاب في مثل هذه الرحلة الطويلة إذا ما كان غرضه مجرد المحافظة على «مواعيد» مع أصدقائه. فالقيام برحلة من عدة مئات من الأميال في عالم العصر الوسيط، كان مهمة صعبة وشاقة، وهي ما لا يقوم بها المرء من دون هدف محدد بوضوح مثل الحج، أو البحث عن المعرفة، أو لأسباب تجارية، أو مهمة حكومية، أو بعض من مثل هذه الحاجات المحددة أو. . . إلخ.(٦)

ومن الضروري الإشارة إلى أن تاج الدين عميد الذي رافق نزاري في رحلته، كان، طبقاً لبرَدين، مأموراً للديوان (الخزينة) الإيلخاني، ومسؤولاً عن جمع الضرائب في منطقتي أذربيجان وأرّان،(٧) ولا يحدد بيبوردي مركز تاج الدين أكثر من كونه موظف دولة، لكنه يذكر أنه هو من كان عيّن أو دعا نزاري ليصحبه في هذه الرحلة.(٨) وهذا ما أكده مصفّى الذي أضاف أيضاً أن تاج الدين ربما كان ابناً للأمير المهرباني شمس الدين علي، الراعي المستقبلي لنزاري بعد عودته من الرحلة.(٩)

وعلى أي حال، فقد انضم الرحّالتان، إثر وصولهما إلى تبريز، عاصمة آذربيحان، إلى الحاشية الرسمية للوزير الكبير للحاكم الإيلخاني أبغاخان، المعروف باسم شمس الدين الجويني (شقيق المؤرخ الشهير علاء الدين عطا مالك)، وارتحلا معه إلى القواعد العسكرية المتنوعة في منطقة القوقاز. لكن نزاري لا يشرح لماذا اصطحبا الوزير، تاركاً الأمر لقرائه للوصول إلى

---

(٦) حول البحث عن المعرفة كنزعة رئيسية في المجتمعات المسلمة، انظر: I.R. Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam* (ريتشموند، إنكلترا، ١٩٩٦)

(٧) بردين، «حكيم نزاري»، ص ٩١.

(٨) بيبوردي، *Zhizn*، ص ٨٩.

(٩) مصفّى، مقدمة إلى **ديوان نزاري**، ص ٢٦، ١١٠.

الاستنتاج المناسب، ولا يذكر أي تعاملات شخصية مع الوزير نفسه.[١٠] والواقع أن نزاري لا يقدم، من خلال كامل كتابه **سفر نامه**، سوى معلومات شحيحة عن نشاطات تاج الدين كجابي ضرائب، الأمر الذي يوحي بأنه لم يشارك بنشاط في هذا الجانب من الرحلة، وأن صحبته لتاج الدين كانت لأسباب شخصية محضة. ولذلك، فإن التفسير الأكثر ترجيحاً لرحلة نزاري هو أن تفاصيلها قد تقررت بجدول أعمال مزدوج اعتمد على واجبات تاج الدين الرسمية واهتمامات نزاري الخاصة في الاجتماع بـ «أصدقائه».

وهناك العديد من الملاحظات التي يوردها الشاعر في **سفر نامه** حول تاج الدين، وهي توحي بأن علاقتهما كانت تقوم على شيء ما أكثر من الاهتمام المتبادل في الأمور الائتمانية. فلقد سُر نزاري كثيراً بالارتحال مع تاج الدين، وكان يشير إليه في كامل العمل بأعظم الاحترام لكونه دليله ورفيقه الدائم في أموره العامة والخاصة. لكن نزاري يصور تاج الدين في بعض الأبيات في ضوءٍ أكثر روحانية، مادحاً إياه باللقب التشريفي «خواجه»، مطلقاً عليه «نور قلبي المستيقظ»، والشخص الذي كان على «الطريق نفسه» الذي كان عليه هو نفسه،[١١] وانطلقا معاً «على طريق الاتحاد، بقلب واحد واعتقاد واحد».[١٢] وتتكشف الطبيعة الخاصة لعلاقتهما أكثر في الأبيات التالية:

في الشدة والرخاء، كنت إلى جانبه دائماً،

---

(١٠) في واحدة من قصائده الشعرية المتأخرة، التي ربما كتبها في سني تقاعده في بيرجند، يكرّس نزاري البيت الأخير لشمس الدين الجويني، ويشير فيه إلى نفسه بالمحروم ويطلب المساعدة من الوزير. لمزيد من التفاصيل، أنظر: مصفّى، مقدمة إلى **ديوان نزاري**، ص ١٠٦-١٠٧.

(١١) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٠ ب؛ **سفر نامه**. ومن المهم ملاحظة أن الإشارة إلى «القلب المستيقظ» مفقودة في النص الذي يقدمه بيبوردي.

(١٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٣ ب، **سفر نامه**.

كنت دائماً مطيعاً لتفكيره المستقيم،

كنت مخلصاً له في الخير والشر، في السراء والضراء.

كنت دائماً رفيقه في الرحلة أو في البيت.

كنت بالفعل من بين خاصة خواصه،

في غبار طريق الانقطاع المخلص له.(١٣)

وثمة أهمية هنا لاستخدام نزاري لمصطلح «خاص الخاص»، لأنه كان قد طُبق، كما ذكرنا في الفصل الخامس، من قبل إسماعيلية فترة آلموت على طبقة النخبة العليا، (خواص الخاص)، في دعوتهم من حصلوا على درجة عالية من الرقي الروحاني. ونجد مصطلحاً مشابهاً، (مردان خاص)، في كتاب الشاعر، **دستور نامه**:

> وآل بي الأمر إلى تعليم صديق كان في مرتبة الملائكة. وعندما أنقذني من عذاب مؤلم أصبح دليلي إلى الناس الفريدين (مردان خاص).(١٤)

وتوحي هذه الإشارات إلى تاج الدين، إلى جانب تلميحه إلى أنه هو ونزاري يشتركان بصداقة روحانية عامة باعتبارهما إسماعيليين، بأنه قد يكون هناك هدف آخر خلف رحلتهما يتخطى كل ما له علاقة بالارتباطات المهنية. فإذا ما تذكرنا مركز نزاري كداعية إسماعيلي المكتسب حديثاً، فإن هناك إمكانية كبيرة بأنه انطلق في رحلته بقصد مقابلة أعضاء آخرين في الدعوة، كما يلمح الشاعر إلى ذلك في الأبيات التالية:

أن ترتحل حول العالم هو حالة سعيدة،

لكن فقط إذا ما كنت بصحبة صديق حميم.

---

(١٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ ب أ، **سفر نامه**.

(١٤) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٥ أ؛ **دستور نامه**، النسخة المحققة، م ١، ص ٢٦٧.

في الرحلة، ليس هناك من توقف من دون منعطف،
لا سيما إذا لم تكن للرحلة رغبة في الذهن.
حتى لو ارتحل أحدهم طلباً للمتعة فقط،
عليه أن ينطلق بالدعوة في كل فترة.
ثم عندما يختار، فسيكون اختياراً جيداً له،
فالارتحال في الرحلة (مرحال) ومكان التوقف (منزل)
سيكونان في يديه.
إذا ما كان الرحّالة قادراً على القيام بمثل هذه الرحلة،
فإنه سينجح عندئذٍ في الحصول على ما يرغب فيه قلبه.
ولكن إذا لم يكن شيء آخر غير القلق والحزن،
فلن تكون هناك إنجازات في رحلته.(١٥)

ونستطيع الافتراض من هذه المناقشة أن تاج الدين عميد كان، في جميع الاحتمالات أيضاً، مستجيباً إسماعيلياً نجح في الحصول على مركز هام في الحكومة الإيلخانية، بالطريقة نفسها التي عمل فيها نزاري، على المستوى المحلي في هرات، أي باللجوء إلى التقية من أجل ستر هويتهما الإسماعيلية. ويذكر بيبوردي بهذا الخصوص أنه ما دام العديد من الدعاة الإسماعيليين من فترة آلموت كانوا أفراداً مؤهلين بشكل جيد، فمن المحتمل أن بعضهم تدبر أمره، في أعقاب الغزو المغولي، لإيجاد وظيفة في الحكومة.(١٦)

---

(١٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨١ أ، **سفر نامه**.

(١٦) بيبوردي، Zhizn، ص ٨٧.

فهم رحلة نزاري

كما هي الحال مع معظم تقاليد الدين والميثولوجيا، فقد فهم الإسماعيليون معنى الرحلة (سفر كَردَن) بشكل رمزي على أنه سعي في طلب العلم الصحيح. ففي الفكر الإسماعيلي المبكر، جرى تصوير هذه الرحلة عادة على أساس من حركة داخلية تنطلق من «الظاهر» إلى «الباطن»، أي من فهم المرء لعالم الظواهر الطبيعية الخارجي إلى فهم وإدراك بالبصيرة لمعانيها الروحانية المستورة، التي تقود بدورها إلى مستوى ثالث حيث يكتشف المرء باطن باطن الوجود.[١٧] وكما رأينا سابقاً، فإن هذا التقدم الثلاثي الوجوه، بين الإسماعيليين الفرس من فترتي آلموت وما بعد آلموت، أصبح يوازن بمراحل «الطريقة»، و«المعرفة»، و«الحقيقة»، المشتركة مع الصوفية.

أما رحلة نزاري قوهستاني، فكانت جزءاً من «أوديسة روحانية» خاصة به لرفع المستوى الروحاني لعلمه داخل خطة منظمة من «التعليم» الممنوح له من قبل الدعوة الإسماعيلية. فـ «الارتحال بعيداً عن بيت المرء المحبوب هو القيامة»،[١٨] كما يقول، رابطاً الرحلة، بهذا الشكل، بالفهم الإسماعيلي لـ «القيامة»، لحظة التحول إلى اليقظة الروحانية عندما يُدخل المرء حياته ويضعها في نموذج جديد من الوجود. وطبقاً لداعية إسماعيلي ومؤلف من القرن الرابع/العاشر، هو أبو يعقوب السجستاني، فإن جميع الكينونات تتصف بسلسلة من القيامات، لها بدايات ونهايات، وخلق وإفناء، وتخضع فيها مكونات وجودها لإعادة تشكيل.[١٩] وجرى التعبير عن وجهة النظر نفسها بعد ذلك بثلاثة قرون في آلموت من قبل نصير الدين الطوسي الذي

(١٧) جعفر بن منصور اليمن، **العالم والغلام**، تح. ج. و. موريس، ص ٩٢-٩٧.

(١٨) نزاري، **كليات**، ورقة ٦٣ ب.

(١٩) يمكن العثور على خطاب السجستاني حول مفهوم «القيامة» في كتابه: **كتاب الافتخار** تح. مصطفى غالب (بيروت، ١٩٨٠)، «في معرفة القيامة»، ص ٧٤-٩١.

أدرك تطور جميع الكائنات، من المعادن إلى النبات والحيوان فالإنسان والملائكة، على أساس من «القيامة».[٢٠] ويقول، بطريقة مشابهة، إن الوجود الإنساني يتألف من عدد من الأطوار التراكمية، فعندما يبلغ دور ما أوجه يحلّ محله آخر من طاقة أعظم وأسمى. وربط المفكرون الإسماعيليون مراحل النضج الروحاني هذه بالحركة التقدمية للداعي عبر مراتب هرمية الدعوة. وقد وصف هنري كوربان هذه العملية بما يلائم الغرض بمصطلحات «كيمياء القيامة»:

> إن تنظيم الإسماعيليين للعالم، ومجموع درجات الهرمية الباطنية، تبدو للمستجيب كدور من القيامات، كل واحدة منها يجب أن تخطيها، كسلسلة متوالية من الجِنان التي يجب أن تشرف على ألم السقوط إلى الوراء في جهنم. وكل رتبة أو درجة روحانية هي قيامة يصبح المستجيب بموجبها ملتحماً بالصور اللامادية التي تلوح في أفقه.[٢١]

قد لا نشك في أن نزاري قوهستاني كان على أُنسة بهذا التفسير للقيامة، فهكذا فهم رحلته في **سفر نامه** وتذكرها ودوّنها، وتتكرر الفكرة نفسها في عدة أمكنة أخرى من كتابه، **كلّيات**. ويقدم الشاعر من خلال كامل سرده، رحلته كتنزّه مادي واختبار روحاني في آن، حيث يجري تقديم كل مواجهة هامة فيه كجنة (أو فردوس). وقد أدرك بيبوردي البعد الروحاني لرحلة الشاعر عندما قارنها بالرحلات التي قام بها باحثون إسماعيليون وزهّاد صوفيون ودراويش جوالون.[٢٢]

وهناك بعض الشبه بين فهم نزاري للرحلة ووصف ناصر خسرو

---

(٢٠) نصير الدين الطوسي، **تصورات**، ص ٥٨-٥٩.

(٢١) كوربان، **الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي**، ص ٥٤.

(٢٢) بيبوردي، *Zhizn*، ص ٨٩.

لمحادثته وبحثه عن الحقيقة، كما ورد في الصفحات القليلة الأولى من كتابه النثري، **سفر نامه**، وكذلك قصيدته المشهورة حول سيرته الذاتية الموجهة إلى داعي الدعاة الفاطمي المؤيد في الدين الشيرازي.(٢٣) ويمكن النظر إلى قصتي الرحلتين لكلا الشاعرين الإسماعيليين من جهة ظاهرية كسجل لانطباعاتهما عن الأمكنة المختلفة والناس الذين زاروهم. لكن هناك أبعاداً أساسية إسماعيلية لرحلتيهما، اللتين قاما بهما داخل البناء التلقيني للدعوة. وطبقاً لثاكستون (W.Thackeston) فقد وصف ناصر خسرو في كتابه **سفر نامه** كل مركز إسماعيلي هام إلى الغرب من وراء النهر. والأمكنة الوحيدة التي أسهب في التعليق عليها هي تلك التي كان يحكمها الإسماعيليون. ويستخلص من ذلك: أنه «إذا ما كان [ناصر خسرو] قد أُرسل من حصن إسماعيلي إلى آخر، فهناك القليل لتبرير انحرافه المستغرب عن عالم الإسلام المركزي.»(٢٤) ويمكن تطبيق الملاحظة نفسها على رحلة نزاري قوهستاني إذا ما فُهمت كمذكرات مكرّسة لـ «الرفاق» الإسماعيليين الذين قابلهم أثناء رحلته.

وتعتبر رحلة الحج إلى مكة، في التقليد الإسلامي، رحلة لا مثيل لها، مفروضة على جميع المسلمين الذين يجب عليهم القيام بها مرة واحدة على الأقل في حياتهم. وهي رحلة تتطلّب، تقليدياً، قدراً كبيراً من الجهد الشخصي والتضحية، وغالباً ما تشتمل على عدة أشهر من الارتحال الشاق في أراضٍ صعبة وعبر أماكن غريبة قبل أن يتمكن المؤمنون من الوصول إلى وجهتهم وممارسة الطقوس المطلوبة حول الكعبة. وعندما غادر ناصر خسرو خراسان منطلقاً في رحلته غرباً، كان السبب المزعوم هو القيام بهذا الحج،

(٢٣) أليس هنزبرغر، **ناصر خسرو: ياقوتة بدخشان**، ص ٤٩-٧١؛ وإيفانوف، Problems in Nasir-i Khusraw's Biography (بومباي، ١٩٥٦)، ص ٢١-٤٠.

(٢٤) ثكستون، مقدمة إلى كتاب ناصر خسرو، (**سفر نامه**)، ص xi.

لكن وجهته الحقيقية كانت مقر قيادة الإمام الإسماعيلي في القاهرة، ولم يصبح إلا لاحقاً قادراً على لباس زي الحاج وزيارة الكعبة. وللحج المادي إلى مكة بالنسبة إلى كل من ناصر خسرو ونزاري قوهستاني، كما هو بالنسبة إلى معظم المؤلفين الإسماعيليين، مقابله في رحلة المرء الروحانية نحو إمام الزمان الذي يمثل في المعنى الباطني «الكعبة» الحقيقية للقلب، ومحراب وقبلة عبادات المرء. ويكتب نزاري في كتابه، **سفر نامه**، في مقطوعة تذكرنا بشعر ناصر خسرو الشهير حول المعاني الباطنة لشعائر وطقوس الحج وطقوسه:[(٢٥)]

لا أعرف أي قبلة سوى محبوبي
الشرق أو الغرب هما مكان واحد (بالنسبة إلي)؛
أنا واثق من ذلك، حتى لو كنت أنت تشك فيه
وجهك باتجاه المحراب، ولكن قلبك
في مكان آخر.
وبينما أنت مشغول تقوم ببعض الأعمال في السوق (البازار)
كعبة القلب يجب أن تبقى طاهرة
وعندما تزرع بذرة الطاعة، يجب أن
تُزرع بطهارة (الهدف)؛
إذا ما كانت نواياك عكرة وناقصة،
فأي جهة تتخذ، تكون قبلتك (عديمة الفائدة).
إذا ما كان الإنسان في كعبة الصدق والطهارة،
فأي جهة يتخذ، تكون قبلته مسموحاً بها.

---

(٢٥) هنزبرغر، **ناصر خسرو**، ص ١٨٨-١٩٥.

بالنسبة إلى إنسان الحقيقة، الشرق والغرب هما سواسية.
أنا واثق من ذلك، حتى لو كنتَ أنت تشك فيه.
ليس لدي أي مذهب سوى ذلك.
فيا صديقي، ثبتني (بقوة) على هذا الطريق.
خذني كواحد من خدمك،
بحيث أستطيع أن أتخذ من وجهك قبلة لي.[٢٦]

وعلى الرغم من نقاط الشبه في المشاعر هذه بين ناصر خسرو ونزاري، إلا أن ثمة اختلافات أساسية تنبع من المواهب الفردية وأمزجة الشاعرين الإسماعيليين الاثنين، إضافة إلى الظروف الخاصة برحلة كل منهما. ففي الجزء الرئيسي من رحلته، يمتنع ناصر خسرو بتحرج عن التعاليم الدينية ويحدد نفسه بوصف موضوعي للأرض المادية والاجتماعية التي ارتحل عبرها. وبالمقابل، يُعتبر عمل نزاري يعتبر سرداً دينياً وتعليمياً إلى حد كبير، هدفه الرئيسي وصف تعاملاته مع «أصدقائه» والدعوة إلى أفكار دينية وأخلاقية محددة. وغالباً ما يقوم الشاعر باستطرادات مطولة ليقدم الطُرف والحكايا والأمثال من الشعر الفارسي الكلاسيكي والصوفي لتأييد مبادئ تعاليمه. ومعظم خطابه الشبيه بالصوفي هو في العادة لتأييد العقائد الإسماعيلية، مثل ضرورة وجود الإمام، وأهمية اتباع تعليمه، والتسليم لأمره، ويُعتبر نموذجاً للأدب الإسماعيلي عموماً، وينسجم مع الوظيفة التعليمية للداعي.

ومن التوضيحات الهامة للأسس الإسماعيلية لأسلوب خطاب نزاري، الحالة التي يتذكر فيها نصيحة والده كي يكون حذراً في الحب وفي اختيار المحبوب بحكمة. والحكمة التي يستقيها الشاعر من ذلك، أن المرء لا

(٢٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٨ ب، **سفر نامه**.

يستطيع القيام برحلة روحانية من غير هداية «الشخص الصادق» (مردي مرد). ومن المحتمل أن الشاعر كان يلمّح هنا إلى الفرضية الثالثة من عقيدة حسن الصباح التعليمية، والتي طبقاً لها لا يكون هناك سوى معلم صادق واحد في العالم:[27]

من غير رفيق لا يستطيع أحد أن يجد طريقه،
ولولا ذلك لكان كل واحد في عُزلة.
من يذهب بمفرده سيُترك في فوضى واضطراب.
لا أحد يستطيع أن يجد الطريق بنفسه،
ولا يصل الرشدَ إلا من يستطيع إخضاع نفسه.
لا تزعم أن الطريق مضاءة بذاتها
فنورها يأتي من الرفيق المستنير.
لو لم يتبع القمر الشمس، فكيف
تعتقد أنه أصبح منيراً (في الليل)؟
عليك أن تستجير بالمستجيب للصادق (مردي مرد)،
لأنه من دون ذلك الصاحب، يُترَكُ المرءُ
(غير محمي) مثل أرملة.
ويجب أن يكون مرشدك شخصاً صادقاً
(لأنه) ليس باستطاعة كل واحد أن يكون مرشداً حقيقياً.
سيبقى الكثير من الوهم في طريقك ما لم تدخل عبر
باب التسليم.

(٢٧) من أجل تلخيص لعقيدة حسن الصباح في «التعليم»، انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٣٦٩-٣٧٠.

كلا يا أخي، كلا، هذا ليس فعل شخص صاحب قلب رقيق.
ما لم يستغنِ المُريد عن الكفر والدين،
فكيف باستطاعته دخول طريق التسليم؟.[٢٨]

ويصف نزاري في قصة أخرى، قائد جيش بعث بمتطوع ليحمل رسالة إلى قاضي جيلان، غير أنه عندما حضر أمام القاضي، وهو في حالة من التعب والشعور بالقيظ، أدرك أنه فشل في فهم الرسالة بدقة. ووصل القاضي بعد استنطاقه للرجل لبعض الوقت، إلى استنتاج أن ما أراده القائد كان حجراً ضخماً، وهكذا انطلق الرسول عائداً وعلى ظهره هذا الحمل الثقيل. غضب القائد وهو يرى الرجل عائداً بحجر لم يكن قد طلبه وأمره بالعودة ليحضر نوعاً مختلفاً من الحجر. وجر الرجل المسكين نفسه على طول طريق العودة إلى القاضي ليبدل حجراً بآخر قام أخيراً بإيصاله إلى القائد. ويستنتج نزاري عدداً من الدروس من هذه الحكاية المسلية ليشدد على أهمية العلاقة الصحيحة بين المرشد الروحي ومُريده، التي يجب أن تقوم على الإرشاد (أو التعليم) الصحيح من جهة، والطاعة المطلقة من جهة أخرى:

إذا ما كانت (علاقات) الآمر والمأمور
لا تقوم على قاعدة صحيحة،
فعلى الرغم من أنها قائمة هناك، إلا أنها غير موجودة من ناحية المبدأ.
الآمر المطلق للجميع هو المولى (خداوند).
وذلك هو أنه:
ليس من أمر يُلْتَزَمُ به يعلو هذا [الأمر].

وسوف تذكّر قصة نزاري الرمزية أولئك الذين هم على أُنسة بالكتابات

(٢٨) نزاري، كليات، ورقة ٣٧٧ أ، سفر نامه.

الإسماعيلية لنصير الدين الطوسي ومناقشته لـ «الآمر» و«المأمور» في رسالته المتضمنة سيرته الذاتية، **سير وسلوك**، حيث يميز بين أتباع الأمر (الفرمان) كما يتكشف في الكتب المقدسة، وأولئك الذي يولون اهتمامهم بالآمر (فرمانده) المعين من قبل الله. ويعتبر الطوسي أنه «على أساس هذا التمييز»، أن «المنافقين ينفصلون عن المؤمنين، وأهل الظاهر عن أهل الباطن، وأهل الشريعة عن أهل القيامة، وأهل التعددية عن أهل التوحيد.»[٢٩]

وانعكس خلط الرواية (أو السرد) مع القصة التعليمية في كتاب نزاري، **سفر نامه**، بشكل خاص في روايته عن صديق وقع في الحب مع امرأة جميلة. واستحوذت هذه المرأة على الرجل الذي قضى سنوات وسنوات ساعياً وراء صداقتها حتى وافقت أخيراً على مقابلته. لكن عندما حان الوقت لمقابلته لها غط العاشق البائس في نوم عميق وفاته الموعد. ويستخدم الشاعر هذه القصة لإيصال رسالته الرمزية الخاصة القائلة بأنه على كل طلاب الحقيقة طلب إمام الزمان ومعرفته. وبالنسبة إلى نزاري، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع المفكرين الإسماعيليين، ليس كافياً معرفة اسم الإمام وشخصه، ولكن المهم طلب حقيقته الصوفية الباطنة، أي النور الذي يسكن فيه. ويشير الشاعر هنا أيضاً إلى الأمثال القرآنية المشهورة بخصوص النور الإلهي (٢٤: ٣٥ ـ ٣٦)، وهي الأكثر اقتباساً أيضاً في الأدب الإسماعيلي عبر القرون:

عندما تصبح واعياً لنفسك،

فإنك سترفع الحجاب عن نفسك.

عندئذ على الحقيقة أن تُعرَف من قبل الحقيقة.

عليك أن تعرفه عبر نفسه.

---

(٢٩) الطوسي، **سير وسلوك**، تر. ج. بدخشاني، ص ٥٠-٥١.

وعبر نفسه تعني «نوراً على نور»
ونوره: أي القول باتباع أمره.(٣٠)

ولا يمكن من الأمثلة القليلة المذكورة أعلاه، أن يكون هناك سوى شك قليل ليس بخصوص تكييف كتاب نزاري، سفر نامه، بالإسماعيلية فحسب، بل حقيقة أنه صنّف كتابه «المثنوي» هذا من أجل تعليم قرائه الإسماعيليين وإخوانه الدعاة وتعريفهم على نحو خاص، كما هو معبّر عنه بوضوح في موعظته هذه:

إذا ما أصغيت إلى نصيحة الداعي،
فستصبح مقبولاً،
وستصبح حياً،
وسيصبح قلبك منوّراً.(٣١)

الربيع في أصفهان

بدأ نزاري وتاج الدين رحلتهما، في ربيع عام ٦٧٨/ ١٢٨٠، انطلاقاً من بلدة تون في شرقي قوهستان، التي سبق لها أن كانت أحد الحصون الإسماعيلية الرئيسية في قوهستان، حيث كان عدد كبير من الإسماعيليين ذُبحوا من قبل قوات هولاكو سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢ ثم مرة أخرى سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦. لكن الجماعة لم تفنَ بكاملها، وأمكن العثور على بعض أتباعها في المقاطعة قرابة نهاية القرن، أي في زمن نزاري. وبما أن تون لم تكن بعيدة عن بلدة الشاعر الأم، بيرجند، فلا بد من أنه كان يعرف العديد من الناس في هذه البلدة، لكنه لا يورد أي ذكر لذلك في كتابه، **سفر نامه**. كذلك، كانت تون نقطة بداية مريحة لطريق القوافل باتجاه الغرب عبر الصحراء

(٣٠) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٠ أ، **سفر نامه**.
(٣١) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٣ ب، **سفر نامه**.

الكبرى في فارس وصولاً إلى أصفهان. ولم يسلك الرحّالتان الطريق الشمالية الأقصر إلى أذربيجان عبر نيسابور، وسمنان، والري، التي كان ناصر خسرو قد سلكها في القسم الأول من رحلته انطلاقاً من بلخ، قبل ذلك بقرنين من الزمن، ويوحي هذا الأمر بأنه كان لتاج الدين ونزاري سبب خاص لزيارة أصفهان، سواء بغرض جمع الضرائب أم لمقابلة أفراد محددين.

وصل الرحّالتان إلى أصفهان في الشهر الأول من أشهر الربيع عندما كانت المدينة تستحم في ضوء الشمس الساطع، وتنمو الأشجار المثمرة في البساتين. وقد جعل الموقع الاستراتيجي لأصفهان، على مفترق طرق القوافل من الأجزاء الشرقية والغربية للعالم الإسلامي، منها مدينة هامة ومزدهرة في فارس خلال العصور الوسطى. فقد أصبحت عاصمة للسلاجقة ثم للسلالة الصفوية في ما بعد في القرن العاشر/السادس عشر. وروى ناصر خسرو عندما زار المدينة سنة ٤٤٤/١٠٥٢، أنه «من بين جميع المدن الناطقة بالفارسية، لم أشاهد أبداً مدينة أجمل أو أكثر بضاعة أو أكثر ازدهاراً من أصفهان».[٣٢] وطبقاً للمؤرخ رشيد الدين، فقد تعرضت أصفهان للتدمير الكامل على أيدي المغول قبل زمنه بخمس وعشرين سنة، وذُبح سكانها، وتحولت الأراضي الزراعية إلى خراب.[٣٣] ولو أنه يظهر أن المدينة نجت من التدمير الكامل،[٣٤] وتُعزى استعادة المدينة السريعة لعافيتها إلى الإجراءات المتشددة التي اتخذها الخواجة بهاء الدين (ت. ٦٧٨/١٢٧٩) ابن شمس الدين الجويني، وزير الإيلخانيين، الذي عينه هولاكو مسؤولاً عن

---

(٣٢) ناصر خسرو، **سفر نامه**، ثكستون، ص ٩٩.

(٣٣) رشيد الدين، **جامع**، تح. علي زاده، ص ٥٥٧-٥٥٨.

(٣٤) بويل، «الاستيلاء على أصفهان من قبل المغول»، في: Academia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema La Persia nel medioev* (روما، ١٩٧١)، ص ٣٣١-٣٣٦؛ راجع أيضاً: J. E. Woods, 'A Note on the Mongol Capture of Isfahan' في: Journal of Near Eastern studies ٣٦ (١٩٧٧)، ص ٤٩-٥١.

فارس وعراق العجم بعد غزو فارس. ويُروى أن الحاكم كان متشدداً للغاية في حكمه لهذه المنطقة وإزالة السرقة والجريمة، وبناء العديد من القصور والأبنية وأماكن التسلية.(٣٥)

وعندما وصل نزاري إلى أصفهان، وجدها حاضرة ناجحة ومزدهرة مرة أخرى، وأُعيد استصلاح الأراضي الزراعية. وكان الشاعر مأسوراً بجمال هذا المكان وسحره لدرجة أنه راح يقارنه بالفردوس:

أصفهان هي مثل الفردوس، نضرة وزكية؛
جمالها أفضل بمئة مرة من
كلام وصفها؛
جمال نهرها أحلى من
جريان جداول الفردوس.
كل جانب منها كان مليئاً بالأشجار والحقول المزروعة،
وبالورود النضرة في كل حديقة،
وقلبي ارتفع عالياً مثل هزار.(٣٦)

ولا يخبرنا نزاري أي شيء حول أي وظائف إدارية كان على تاج الدين القيام بها في أصفهان، ولكنه نصّ بشكل صريح على أن هدفهما من زيارة المدينة كان لقاء صديق بعينه يدعى إيرانشاه. والظاهر أنه كان يجمع بين الاثنين رباط ديني واحد لأن الشاعر يشير إليه كـ «رجل تقي وصادق في ولائه»، و«حافظ السر وصاحبي في الليل والنهار». أما بيبوردي فهو مع الرأي القائل بأن هذا الشخص كان إسماعيلياً، حيث إن أسماء من مثل

(٣٥) هاورث، **تاريخ المغول**، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٣٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ أ، **سفر نامه**.

«إيرانشاه» و«خورشاه» كانت نموذجاً شائعاً بين الإسماعيليين في زمنه.(٣٧) ويعتبر مصفّى أن إيرانشاه كان إسماعيلياً أيضاً، مضيفاً أنه ربما يتحدر من أسرة آخر إمام إسماعيلي من فترة آلموت، ركن الدين خورشاه، الذي قتله المغول سنة ٦٥٥/١٢٥٧.(٣٨) ويخبرنا نزاري أنه قضى هو وإيرانشاه ساعات عديدة سعيدة معاً، يستمعان إلى موسيقى الناي والقيثارة ويحتسيان الخمر (نوش).

ويضيف الشاعر أنه بعد أن وضعا الخمر والموسيقى جانباً، خلع عليهما هو وإيرانشاه معاً، شيخ (بير)، لا يعرّفه نزاري باسم محدد، «خرقة». ويُستخدم مصطلح «خرقة» في الصوفية عموماً بمعنى العباءة أو الجلباب المرقع الذي كان يعطيه الشيخ أو البير إلى مُريده (تلميذه) عند تلقينه وأخذ عهد الولاء عليه. وطبقاً لسيد حسين نصر، فإن احتفال «الخرقة» ذو أصول شيعية من الحديث القائل إن الإمام علي ألبس الحسن البصري مرة مثل هذه العباءة عندما لقّنه على الطريق النسكي.(٣٩) ويدل خلع «الخرقة»، التي كانت ملوّنة بالأزرق أو الأخضر أو الأبيض أو الأسود، على تأسيس رباط روحي دائم بين الشيخ وتلميذه (أو مُريده). وكان هناك فرق مختلفة من «الخرقة» في الصوفية طبقاً للتطور الروحي للطامح، وكان يُعتقد في بعض الأوقات أنها تنقل القوة الروحية للشيخ (بركته) بشكل مباشر إلى خليفته المختار أو مُريديه المفضلين.(٤٠)

وعلى الرغم من تلقي نزاري «الخرقة» في أصفهان، إلا أنه كان منتقداً

(٣٧) بيبوردي، *Zhizn*، ص ٩١.

(٣٨) مظاهر مصفّى في مقدمته لديوان نزاري، ص ٣٢، ولكنه لا يقدم دليلاً قاطعاً لدعم وجهة نظره حول أن إيرانشاه كان قريباً للإمام الإسماعيلي.

(٣٩) نصر، «الشيعية والصوفية»، في **مقالات صوفية**، ص ١٠٥-١٠٦.

(٤٠) تريمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص ١٨١-١٨٥.

حرص العديد من الصوفيين على الحصول على هذا اللباس من مجموعة من الشيوخ. ويسرد عن ذلك حكاية شاب ذهب إلى شيخه يستجديه «خرقة» لكن الشيخ (البير) صرفه مُنبهاً إياه لينظّف نفسه من الشهوات الدنيوية أولاً، ويتعلم نسيان نفسه الطمّاعة الوضيعة.[٤١] ويشرح نزاري في مكان آخر من كتابه **سفر نامه** أن امتلاك «الخرقة» ليس بالإشارة الحقيقية إلى روحانية المرء. وما يهم ليس المظهر الخارجي للمرء بل الحالة الباطنة لنفسه:

كيف يمكن للفقير (الدرويش) أن يصبح مقبولاً
إذا ما وُجد في فخ النزاع حول الصح والخطأ؟
إذا ما كان الصوفي هو من يملك شيئاً أزرق وأخضر،
فكل شخص يلبس ثياباً رثة إذاً،
سيكون «خضر» زمانه.
اتبع الخضر بهدوء ودع جانباً كل هذه الاعتراضات
(الصادرة) عن روحك العاصية.
(لا تنغمس) في نقاش بخصوص ما إذا كانت سوداء أو بيضاء.
إذا ما تنازعت بين ما هو ظاهري وما هو باطني،
فإنك ستجلب إلى نفسك إذاً آثار هذا الانقسام.
وما دام الدرويش غير صافٍ في علمه الباطني
فلن يستطيع النجاح في محاربة جيش الملك.[٤٢]

ويزودنا نزاري بتفاصيل أخرى قليلة حول إقامته في أصفهان غير تلك التي تقول إنه مكث في المدينة لبعض الوقت واستغلّ الفرصة ليقابل إيرانشاه

(٤١) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٧ أ، **سفر نامه**.

(٤٢) نزاري، كليات، ورقة ٣٧٨ أ، **سفر نامه**.

مرة ثانية لأنهما كانا صديقين. وكان إيرانشاه، في الحقيقة، هو من اقترح على نزاري وجوب كتابة مذكراته عن هذه الرحلة. ويرى البعض في تعاملات نزاري مع إيرانشاه وآخرين في أصفهان، أنها جرت ضمن سياق صوفي بحت، لكن إذا ما تذكرنا خلفية الشاعر الإسماعيلية وتعاليمه التي عرضها في كتابه **سفر نامه** فمن المرجح أيضاً أنها كانت تجمعاً لإسماعيليين ليس إلا.

وكانت أصفهان مركزاً للدعوة الإسماعيلية منذ القرن الرابع/العاشر عندما جرى إدخالها إلى المقاطعة على يدي الداعي المبكر أبي حاتم الرازي. وأصبحت في وقت لاحق مركزاً لنشاطات الدعوة في فارس في عهد عبد الملك بن عطاش، قبل انتقال مقر قيادتها إلى آلموت في ظل خليفته حسن الصباح. واستولى إسماعيليو أصفهان في عام ٤٩٤/ ١١٠٠، بقيادة ابن عبد الملك، أحمد، على قلعة شاه دز المجاورة. وقد تسبب ذلك بقلق كبير لدى السلاجقة الذين حضوا على عدة مذابح للجماعة في المدينة ثم بلغ بهم الأمر أن شنُّوا هجوماً عسكرياً على قلعة شاه دز انتهى بسقوطها سنة ٥٠٠/١١٠٧ بعد حصار طويل. وانخفض الوجود الإسماعيلي في أصفهان، عقب ذلك، بشكل كبير، وعلى الرغم من أن عدداً قليلاً منهم نجوا وعاشوا هناك في القرون التالية متخفين على الأرجح بزي الصوفية أو الاثني عشرية.[٤٣]

وإذا كان التجمع الذي حضره نزاري قوهستاني في أصفهان بالفعل بين مجموعة من أخوته في الدين الإسماعيليين، فسيكون مفهوماً الافتراض أن الشيخ (البير) الذي قابله بهذه المناسبة كان داعياً إسماعيلياً كبيراً. وكونهما خُلِعَ عليهما «بخرقه»، فهذا يعني أن نزاري وإيرانشاه قد لُقِّنا رسمياً في رتبة

(٤٣) حول الوجود الإسماعيلي في أصفهان، انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ١٢١، ٣٣٧-٣٦٦، ٣٥٤-٣٥٥، ٣٦١-٣٦٢.

أعلى في الدعوة الإسماعيلية. وكائناً ما يكون الأمر، فالجانب الأكثر أهمية في هذا السيناريو هو ما يعكسه عن التحول البارز للجماعة الإسماعيلية النزارية في فارس لتصبح منظمة شبيهة جداً بتنظيم الفرق الصوفية، وأن هذه العملية سبق لها أن كانت متقدمة جداً في الجزء الأخير من القرن السابع/ الثالث عشر، أي أبكر بأكثر من قرن من الوقت الذي ظهر فيه الأئمة الإسماعيليون وتنظيم دعوتهم إلى المجال العلني تحت رداء من الصوفية إبان الفترة الصفوية.

لقاء الأصدقاء في تبريز

انطلق نزاري قوهستاني وتاج الدين من أصفهان إلى أذربيجان، في منتصف ذي القعدة (منتصف آذار) ووصلا إلى بلدة نطنز، إلى الشمال من أصفهان وغربي أردستان.[٤٤] ومن المرجح أن هذا الجزء من رحلتهما لم يستغرق أكثر من أسبوعين، حيث يصف نزاري وقت وصولهما بأنه كان «فصل الورود»، أي ربما كان أوائل الصيف. وكما في أصفهان، كان نزاري مأخوذاً بجمال المكان، مقارناً إياه بالجنة، الأمر الذي جعله يشعر بالسعادة والسرور. ويروي الشاعر هنا أيضاً أنه التقى بعضاً من «أصدقائه»، و«احتسى الخمر» في تجمع روحاني.

وانطلقا في اليوم الثالث قاصدين تبريز، عاصمة إقليم أذربيجان، التي تبعد حوالى ثلاثين ميلاً من بحيرة أُورميّا. ووجد ناصر خسرو تبريز مدينة مزدهرة عندما زارها سنة ٤٣٧/١٠٤٦،[٤٥] ويلاحظ ياقوت أنها كانت مركزاً صناعياً رئيسياً في الجزء المبكر من القرن السابع/الثالث عشر.[٤٦] وبعد وفاة

(٤٤) لا يبدو أن أي جغرافي عربي قبل ياقوت ذكر «نطنز»، طبقاً للسترانج، في **أراضي الخلافة الشرقية** (لندن، ١٩٠٥، أعيد طبعه ١٩٦٦)، ص ٢٠٩.

(٤٥) ناصر خسرو، **سفر نامه**، تر. ثكستون، ص ٥.

(٤٦) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، م ١، ص ٨٢٢.

هولاكو سنة ٦٦٣/ ١٢٦٥، قام ولده وخليفته أبغاخان بتحويل عاصمة الإيلخانيين من مراغة إلى تبريز. وطبقاً لبارتولد، فقد فضل المغول تبريز بسبب موقعها الاستراتيجي في شمال البلاد وبيئتها الطبيعية المفتوحة مما جعلها أكثر جاذبية للبدو الرحّل.[٤٧]

وفي الوقت الذي وصل فيه نزاري وتاج الدين إلى المدينة، في اليوم الأول من شهر ذي الحجة، ٢٧٩/ ١٢٨٠،[٤٨] كان أبغا يقوم بتجميع جيش ضخم تحضيراً لغزو سوريا. كان عهد أبغا (٦٦٣-٦٨٠/ ١٢٦٥-١٢٨٢) قد تقرر عموماً بجهوده لمنع الاعتداء على امبراطوريته في فارس من المخططات الاقتناصية للقوى المغولية المنافسة، متمثلة في الجحفل الذهبي المتمركز في السهوب الجنوبية لروسيا، والتشغتائيين في ما وراء النهر، إضافة إلى طموحاته الخاصة بمدّ امبراطوريته إلى سوريا التي كانت تخضع آنئذٍ لحكم سلاطين مصر المماليك. وحاول أبغا في سبيل تحقيق أهدافه إيجاد تحالف رئيسي مع القوى المسيحية لأوروبا وسلاجقة الأناضول ضد المماليك الذين أنشؤوا بدورهم، علاقات دبلوماسية وتجارية مع الجحفل الذهبي.[٤٩] وطبقاً لرشيد الدين، فإن السبب المباشر لخطط أبغا لمهاجمة سوريا، كان سعيه إلى الانتقام لاعتداءات المماليك داخل الأناضول التي كانت جزءاً من إقطاعيته.[٥٠] وتألفت القوة الغازية من ٤٠ ألفاً إلى ٥٠ ألف مقاتل تركي - مغولي، بمن في ذلك كتائب لا بأس بها من السلاجقة والأرمن والجورجيين

---

(٤٧) و. بارتولد، **جغرافية تاريخية لإيران** (برنستون، ١٩٨٤)، ص ٢١٨.

(٤٨) بيبوردي، *Zhizn*، ويورد خطأً تاريخ آذار ١٢٨١، الذي لا ينسجم مع مذكرات نزاري اللاحقة.

(٤٩) ج. أ. بويل، «إيلخانيو فارس وأمراء أوروبا» في مجلة *Central Asian Society* ٢٠ (١٩٧٦) ص ٢-٤٠.

(٥٠) رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. علي زاده، ص ١٦٢. ويبدو أن أبغا كان ينوي غزو سوريا لبعض الوقت ولكنه انشغل بحملة ضد القوات المغولية المتمردة بقيادة نيكودريس الذي كان غزا فارس وكرمان، وكان يتمركز في أفغانستان.

والفرنجة تحت القيادة الاسمية لشقيق أبغا الأصغر مينغو تيمور.(٥١)

وكان نزاري، بلا شك، عندما صنف كتابه **سفر نامه** إثر عودته إلى قوهستان، مدركاً للظروف السياسية والعسكرية للغزو المغولي لسوريا، لكنه لا يقدم أي إشارة مباشرة إلى هذا الحدث في قصة رحلته، على الرغم من إقامته في المدينة ثلاثة أشهر. وبدلاً من وصفه لانطباعاته عن القوة المغولية وسمعتها، والتي كان سَيُبدي فيها، باعتباره مستخدماً مدنياً، اهتماماً شديداً، يفضل الشاعر أن يكتب أولاً حول الفضائل الاستثنائية للمدينة العاصمة، مادحاً إيّاها حتى بتعابير براقة أكثر من تلك التي استعملها في وصف أصفهان، واصفاً إياها بأنها مكان فردوسي يسكنه أناس جميلون مضيافون:

وجدنا مكاناً مليئاً بالطعام والضيافة،
مثل فردوس كان، مليئاً بالشبان الأنيقين
والحور الملائكية من حولي،
مكان جعل قلبي (يشع بالبهجة) داخل صدري.(٥٢)

ويظهر لنا بمتابعتنا لكتاب نزاري **سفر نامه**، نموذج محدَّد يشبّه فيه بعض الأمكنة التي يزورها بالفردوس أو الجنة، بالمقابلة مع أخرى يعبّر تجاهها عن نفور واضح. ويوحي تكرار صورة الفردوس في كتاب **سفر نامه** بأن نزاري يستخدم المصطلح ليس كأداة بلاغية ولكن بشكل رمزي في روح التأويل الإسماعيلي للوصف القرآني للفردوس (جنة بالعربية، و«بهشت» بالفارسية) الذي يتكون من حدائق جنائنية، وأنهار من الماء الصافي، واللبن، والعسل، والخمر، والقصور والغلمان والحور الحسان... إلخ. ويقول نصير الدين الطوسي في كتابه **روضة التسليم**:

---

(٥١) أميتاي - بريس، **المغول والمماليك**، ص ١٨٩-١٩٤.

(٥٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ أ، **سفر نامه**.

كلا الفردوس والجحيم هما نتاج التصور العقلي للإنسان، ومثل هذه لا تتعدى كونها من ثلاث فئات: التصورات الحسية، والنفسية، والعقلية. فإذا ما ابتدأت تصوراته العقلية على مستوى الفهم الحسي ولم تتقدم أبعد من ذلك، فإن مثل هذه التصورات تجعل من نفسها جحيماً حسياً له ولنفسه، فتكون نفسه في صميم جحيمه الخاص. وإذا ما ابتدأت تصوراته العقلية على المستوى النفسي ولم تتقدم أبعد من ذلك، فإن تلك التصورات ستؤثر بقبس من الفردوس في نفسه، وستتحسس نفسه آثار جنته الباطنة. أما إذا تقدمت تصوراته العقلية من العلوم الفكرية وبقيت على ذلك المستوى، فإن تلك التصورات ستصبح فردوساً حقيقياً له داخل نفسه، وستكون نفسه داخل صميم فردوسها هي.[٥٣]

والفردوس، بالنسبة إلى الطوسي، هو حالة دائمة لطالب حقيقي للحقيقة. وكل من هو على الطريق الروحاني ويطلب المعنى الباطني لكلمات الكتاب المقدس ويجده، هو «ساكن للفردوس» بشكل مسبق. ومع تقدم المرء باطراد عبر المراحل الروحانية المتنوعة، يلقى سلسلة من الجنات، الواحدة تلو الأخرى، والتي يطلق عليها الطوسي اسم «جنات الكمال النسبي»، حتى تحصّل الروح حالتها الكاملة المثالية التي هي «فردوسها الحقيقي». وهو يصف هذه الحالة النهائية في ما يتعلق بـ «الوصول إلى الله بكل جوانبه»، «العقل المستقيم متحداً مع الأمر الإلهي»، «عرفان العقل المحض»، و«الحرية المطلقة للإرادة (الاختيار المحض)».[٥٤]

وبما أن نزاري يقدم إشارات متعددة إلى الفردوس في كتابه سفر نامه

(٥٣) نصير الدين الطوسي، روضة التسليم، طبعة جديدة مع ترجمة إنكليزية، جلال بدخشاني (لندن، قيد الإصدار)، القسم ١٤٥.

(٥٤) من أجل مناقشة الطوسي لمفهوم الجنة والنار، انظر المصدر السابق نفسه، الأقسام ١٣٧-١٦٤.

مع بعض المعاني التي نقلها نقاش الطوسي، فمن المرجح أنه كان على أُنسة بنصوص الفيلسوف العظيم. وإنه لأمر هام، أن الأماكن التي يمتدحها نزاري بمثل ذلك الإسهاب كجنّائنية: هي تلك الأمكنة التي يقابل فيها «أصدقاءه» الروحانيين ويشاركهم في حضورهم الخاص للأحاديث الصوفية والموسيقى وشرب الخمر. ويمكن تفسير استخدام الشاعر لمصطلح «فردوس» في هذا السياق، بالمعنى الذي استخدمه الطوسي ك «فردوس نسبي»، أي ذي مناسبة عندما كان قادراً على القيام بتقدم ما في الفهم الروحاني، أو كتقدم من مرحلة واحدة إلى أخرى في رحلته عبر البناء الهرمي للدعوة الإسماعيلية.

ووجد نزاري تبريز، من بين جميع الأماكن التي زارها في مجريات رحلته، هي الأكثر شبهاً بالجنة، ومجزية روحانياً لأنه خلال الأشهر الثلاثة التي قضاها في المدينة، كان قادراً على التعامل مع عدد من الأفراد من ذوي الذهنية المشابهة لذهنيته على الطريق الروحاني. وجدير بالذكر أن تاج الدين غائب بشكل لافت عن هذه النشاطات، الأمر الذي يوحي بأنه شغل معظم وقته، على الأرجح، بواجباته الوظيفية كجامع للضرائب. وقد وفّر تمديد نزاري لإقامته في تبريز، له الكثير من الفرص للقيام باتصالات مع أناس آخرين من ذوي الاهتمامات المشابهة في الشعر والروحانية. إلا أنه، كما هي حاله مع أصدقائه في أصفهان ونطنز، لا يقدم إلينا أي معلومات حول هذه الشخصيات، ولسنا متأكدين أبداً من موقفهم المحدد ولا علاقتهم به. ويُدعى أحد الناس الذين قابلهم نزاري في تبريز، خواجه فخر الدين، ويكتب نزاري حوله قائلاً:

نصبنا مظلة سعادتنا على الثريا،

وشاركنا خواجه فخر الدين قدحاً من الخمر.

تحول النهار إلى ليل والليل إلى نهار،

ونحن نستمع إلى قيثارة (شانغ) وسط وجوه جميلة.[٥٥]

أو كانت لنزاري جلسة مشابهة مع رجل آخر يقول عنه:

هل لصديق أن يضحي بنفسه في سبيل سيف كاشاني!
هل له أن ينتفع من ثمر شجرة الحياة!
فقد أمضى النهار والليل معنا متصلين.
كان في صحبتنا متحملاً كلاً من الألم والسعادة.
عندما كنت معه، كنت ساهياً عن قدح الشراب.
فقد أمضيت بعض الوقت حراً من الألم،
والعقل انشغل بعيداً عن الشهوة.[٥٦]

وكان هذا الأسلوب الاحترازي من الخصائص المميزة لكتاب **سفر نامه**، وتعبيراً عن ممارسة الشاعر للتقية، التي تصل أحياناً إلى نقطة الغموض، وتترك الأمر لنا لتقدير ظروف لقاءاته وفقاً لقدراتنا الخاصة. وقد يفضل البعض رؤية هذه النشاطات تجري في مسرح صوفي بالكامل، لكن القراءة الإسماعيلية للنص ستوحي بقوة بأن «الأصدقاء النزاريين» هؤلاء ربما كانوا أخوة له في الدين، مقيمين في تبريز، وتبنوا عندما زار المنطقة بعضاً من الممارسات المعتادة للفرق الصوفية (أو الدراويش) في أذربيجان.

وكان الوجود الإسماعيلي في أذربيجان والمناطق المجاورة لبحر قزوين، قد دُوّن منذ أوائل القرن الرابع/العاشر، عندما نجح دعاتهم في تحويل الحاكم المحلي للسلالة المسافرية، مرزوبان بن محمد (ت. ٣٤٦/ ٩٥٧).[٥٧] وبدأ المعتقد الإسماعيلي، نتيجة لذلك، بالانتشار علناً، وأسس

---

(٥٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ ب، **سفر نامه**.

(٥٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ ب، **سفر نامه**.

(٥٧) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ١٦٦-١٦٧.

وجوداً قوياً له في تبريز وفي مناطق أخرى (ومن المحتمل أنها كانت أحد أسباب قيام ناصر خسرو بزيارة المدينة سنة ٤٣٧/١٠٤٦. وعلى الرغم من أنهم خضعوا لاضطهاد قاسٍ أثناء سيطرة السلاجقة على المنطقة، إلا أن عدداً غير قليل من الإسماعيليين نجوا، كما يبدو، وعاشوا في أذربيجان لفترة متقدمة في الحقبة المغولية، ومن الممكن أنهم طوروا صلاتهم مع عدد من فرق الدراويش الفارسية - التركية في المنطقة بصبغة شيعية قوية وتبجيل خاص للإمام علي.(٥٨)

وإحدى الممارسات التي يروي نزاري أنه شارك فيها مع أصدقائه، هي حفلة سماع، أي الجلسات الموسيقية التي أصبحت شعبية عند بعض الفرق الصوفية في العالم الفارسي. وتشتمل حفلة السماع على قراءة الشعر وسماع الموسيقى والرقص أحياناً مع إنشاد للذكر بغرض استحضار الوَجْد الديني. ويبدو أن هذه الممارسة قد أُدخلت إلى الصوفية أول ما أُدخلت من قبل الشاعر والمتصوف الخراساني أبي سعيد بن أبي الخير في القرن الخامس/ الحادي عشر،(٥٩) وتمّ من بعد ذلك تبنّيها من قبل فرق صوفية عديدة. وأثارت مشروعية الموسيقى والرقص الكثير من الجدل بين علماء الدين والمتصوفين. فبعض الفرق الصوفية كالششتّية، سمحت بالسماع كمخرج شرعي للإخلاص الديني، بينما رفضتها أخرى كالنقشبندية باعتبارها منافية للشريعة الدينية. والمثال الأكثر شيوعاً لهذه الممارسة هو رقصة الدوامة للطريقة المولوية التي أسسها خلفاء جلال الدين الرومي.(٦٠)

(٥٨) ترمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص ٧٤-٧٥.

(٥٩) غراهام، «أبو سعيد بن أبي الخير ومدرسة خراسان»، ص ١١٦-١٢١.

(٦٠) من أجل مناقشة للسماع الصوفي، انظر أيضاً: شيميل، **الأبعاد النسكية للإسلام**، ص ١٧٨-١٨٦؛ ترمنغهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص ١٩٥-١٩٦؛ ج. ل. ميكون، «الموسيقى المقدسة والرقص في الإسلام» في: سيد حسين نصر، تح.، **الروحانية الإسلامية: مظاهر** (نيويورك، ١٩٩١)، ص ٤٧٤.

وليس في الإشارات المتنوعة إلى مثل هذه الجلسات الموسيقية التي يقدمها نزاري في كتابه **سفر نامه**، أي ذكر لرقص محدد، لكنه يشير بشكل متكرر إلى شرب الخمر. وكانت صورة الخمر وشربه، وما يرتبط بهما من دوافع العاشقين والمعشوقين، واحداً من أكثر الجوانب تميزاً في الأدب الصوفي. فهي مصطلح شعري اشتقه الصوفيون من تقاليد عربية وفارسية أقدم عهداً وتغلب عليها الصفة الدنيوية. والحقيقة أن مفردات الحب والخمر الصوفية أصبحت شائعة لدرجة أن جميع الشعراء اقتبسوها، وأصبحت جزءاً من المخزون اللغوي الشائع للشعوب الناطقة بالفارسية في كل مكان. واستخدم شعراء الصوفية هذه التعابير بصورة رمزية للتعبير عن نطاق كامل من المعاني الروحانية. وهكذا، فقد مثّل الخمر شدة الحب (العشق)، والسُكْر كاختبار للوَجْد، والساقي كصورة المعشوق الإلهي.[٦١] ومن مواضع الجدل أن الكثير من قوة الشعر الصوفي الفارسي وجماله، اللذين يجدان مثالاً لهما في أشعار الرومي وحافظ، ينبع من استخدامهم لهذه الرمزية بمثل تلك الطريقة الغامضة البارعة، بحيث لا يمكن رسم الحدود بين الدنيوي والديني، وبين الإنساني والإلهي، بوضوح إطلاقاً.

وتلميحات نزاري إلى شرب الخمر، كما هي الحال مع شعراء الصوفية هؤلاء، هي تلميحات مشحونة بالغموض والمواربة، بحيث غالباً ما يصعب حل لغز ما إذا كان يشير إلى الخمر بمعناها الحرفي كشراب مُسْكر، أو بمعناها المجازي المتمثل بعشق الإله. وكان شرب الخمر ممارسة شائعة في فارس في العصر الوسيط، ولا سيما في البلاطات وبين الطبقات الحاكمة. كما أن تعظيم الخمر كان واحداً من الموضوعات الرئيسية للشعر الفارسي المبكر. ومن المحتمل أن نزاري اكتسب هذه العادة إبان عمله المهني مع

(٦١) ي. يرشتر، «شرب الخمر في الشعر الفارسي»، مجلة *Studia Islamica*، ٢٧ (١٩٦٠)، ص ٤٣-٥٣.

السلالة الكرتية في هرات، وتنعكس في الإشارات الكثيرة إلى الخمرة التي يوردها في القصائد التي نظمها في هذه الفترة، وقد يُفهم البعض منها بمعناه الحرفي. ومن الممكن أكثر أن الأزمة الوحيدة التي استولت على نزاري في سنته الأخيرة في هرات كانت مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بتأبّيه النموذج الأبيكوري من حياته هناك. لكن يبدو أن نزاري أيضاً، مثل معلمه ناصر خسرو الذي استنكر شرب الخمر وتخلى عنه ليلة بدء رحلته إلى القاهرة، قد تخلى عن هذه العادة إثر مغادرته لهرات، كما يلمح من طرف خفي في الأبيات التالية من **سفر نامه**:

أنت لم تتقدّم بالشكر لكل ما كان لك سابقاً،
لقد ضُبطت وقُيدت في سلاسل الحظ السيىء.
أنت تغط في نوم الإهمال - فاستيقظ.
كن حكيماً في النهاية حول احتساء الشراب الخطأ.
اقتل سارق النفس المرحة،
اذهب باتجاه الحقيقة واطلب المغفرة.(٦٢)

وما هو أكيد أن الشاعر طور في شيخوخته اتجاهاً أكثر انتقاداً للشراب المسكر كما هو مبيّن في واحد من «المثنوي» المتأخر بعنوان **دستور نامه**، وهو شعر وعظي نظمه لأولاده حول موضوع شرب الخمر. وبالإضافة إلى إقراره بطبيعته الممنوعة (حرام)، ونقده للإفراط في شربه باعتباره سبب الخصومة البشرية، فإن للشاعر مقطوعة ذات شفافية عالية بخصوص الطبيعة المجازية للغته الخاصة حول شرب الخمر ومعاقرته لأنواع مختلفة من المشروبات: خمرة الوجد الروحاني:

سأقول الآن لمن هو مسموح له:

(٦٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٤ أ، **سفر نامه**.

الخمر طعام للبدن وقوة للنفس.
كيف لي أن أصفها وهي أكثر من ذلك؟
لأربعين سنة نظمت الكلمات في مدحها،
ومع ذلك فأنا لم أمدحها بسبب من ضرورتها.
مدحتها ليل نهار وتفاخرت بها،
ولكن ليس من باب العُرف أو العادة.
لقد رعيتها مثل نفس داخل بدنها،
بحيث مع كل نَفَسٍ أتنفسه، ترفع
نشوة السُّكر نفسي نحو عظمتها.
أحياناً أسميها «نفسي الحلوة» لأن
قدح جمشيد هو قدح أجدادي.
أحياناً أسميها «ذكرى المسيح»،
لكن قد أكون مخطئاً في ضرب مثال عيسى.
أحياناً أقول إن أمها هي مريم لأن
ابن مريم كان مباركاً بالنفس (الإلهي).
أحياناً أسميها «الروح الثانية» لأنها
تشعل النار في خمرة العنب.
إذا ما كان لي أن أصف طبيعتها الخاصة بها،
فأنا لا أعرف كيف أكون عادلاً معها.
ومع أنني نظمت ألف وصف لها،

إلا أنني لم أكن قادراً على إعطائها وصفاً واحداً صادقاً لها.[٦٣]

ويلمح نزاري في هذه الأبيات إلى أنه كان هناك، في نقطة ما من مهنته، تحولٌ له أهميته ارتبط بالخمر. فبينما نجد في أشعاره المبكرة أن الخمرة ربما أشارت حرفياً تماماً إلى العنب، فإنها أصبحت ترمز في ما بعد إلى حالة داخلية من السُّكر الصوفي المتولد من حالة تأملية. ويقارن الشاعر هذا الاختبار بالكوب السحري لجمشيد (جام - جم) حيث تلقّى الملك الأسطوري لفارس القديمة علم كل الأشياء، وبالنَفَس المعجز لعيسى الذي أحيا به الميت. وإن نقطة الانتقال، عندما بدأ المعنى الروحاني في شعر نزاري يغلب بطريقة حاسمة على الدنيوي، ربما حدثت، تقريباً، عندما شرع في الرحلة التي يسردها في **سفر نامه**، العمل الأكثر توجهاً نحو الروحانية للشاعر، حيث يعبّر عن وجهة نظر تأويلية مشابهة:

ثمة شمس أخرى لسماء أهل العلم.

ولآدمنا هناك مزيج آخر من التراب والماء.

ولأولئك السكارى عن طريق الجلوس في عزلة

ثمة شراب آخر.

ولحنجرة الحلاج (عندما قال) «أنا الحق»،

ثمة حبل آخر.[٦٤]

ويمكن الافتراض من هذه الأبيات أنه في العديد من القصائد في **سفر نامه** حيث يشير نزاري إلى «مشاركة في قدح من الخمر» أو «يصبح في وضعية سُكر» مع أصدقائه، من المرجح أنه يلمح إلى ممارسات دينية تشتمل على حالة من الوَجد الصوفي والكشف. وعلى الرغم من ذلك، يبقى الجمع

(٦٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٥ أ، **دستور نامه**؛ **ديوان**، النسخة المحققة، م ١، ص ٢٦٥.

(٦٤) نزاري، **كليات**، ورقة ٢٨٠ أ، **سفر نامه**.

المجازي بين النقيضين لرمزية خمرة نزاري، قائماً قائمة في جميع أعماله، وربما هو ما أراده الشاعر على وجه التحديد. وهذه الصفة من صفات شعر نزاري هي ما كان له الوقع الكبير، كما يبدو، في نفس حافظ، وأثّر في تطور أسلوبه الشعري الفريد في القرن التالي.[٦٥]

وهناك شخص آخر قابله نزاري في تبريز وصفه بأنه «صديق شاب وثيق الصلة» فقط من دون أن يسميه، وفقاً لطريقته، ما عدا قوله إنهما أمضيا الكثير من الوقت معاً. وكشف الشاب تدريجياً لنزاري، في سياق أحاديثهما، قصة حياته، ووصف له في الختام شاباً أنيقاً ذا سلطة روحانية فريدة، وله تابعية كبيرة في المدينة:

مرة سرق أحدهم قلبي مني.
وكان هناك آخرون مثلي فقدوا
قلوبهم له.
لم يستطع أحد أن ينال منه ما يكفي.
وكانت أقدام الكثيرين راغبة في السير
على السيوف (في سبيله).
لا يُقاس جماله وتلتهب الأشواق
بحضوره،
في حين كان دائم الفرار من
صخب العامة.[٦٦]

وتابع الشاب حديث، وروى أنه بسبب حبه لهذا الشخص والصعوبات

---

(٦٥) انظر لويسون، «الصوفية وعقيدة الإسماعيلية في الشعر الفارسي لنزاري قوهستاني»، ص ١٠، ويتضمن مناقشة هامة لما يسميه الأبيات البكاناليان الشعرية.

(٦٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ ب، **سفر نامه**.

التي يواجهها في مقابلته، عانى كثيراً حتى اكتشف أن محبوبه كان معتاداً على زيارة مكان يدعى «دار الشفاء»، حيث كان المجانين والمختلّون عقلياً يلقون الرعاية، وأن كل من يريد «الطواف حوله» (طواف كَرْدن) عليه الذهاب هناك. وهكذا، فقد تظاهر بالتصرف كرجل مجنون وتم قبوله في «دار الشفاء» حيث كان قادراً على مقابلة المحبوب. ويُتمّ الرجل الشاب قصته بتقديم النصح إلى نزاري، بأنه إذا ما رغب في رؤية هذا المحبوب فسيكون عليه استخدام «الحيلة» نفسها. وتتكون لدى نزاري، لأسباب لا يشرحها، رغبة جامحة في رؤية هذا الشخص، ويبدأ، سيراً على مثال صديقه، بالتظاهر بالجنون، وينتهي الأمر بقيام مجموعة من الناس يسميهم «إخوان الصفاء»، «أشفقوا عليه»، باصطحابه إلى «دار الشفاء». وهنا، يقابل المحبوب، الذي يشير إليه نزاري بـ «السكران»، ويبوح له بسرّ حبه. إلا أن المحبوب لم يُسرَّ بما حدث ويعنّف نزاري لمجيئه من خراسان عبر كل تلك المسافة لمقابلته. ويخبر الشاعر أن المحب والمحبوب لا يفترقان أبداً في الحقيقة. ويسأل: «متى كان قيس من غير وجه ليلى يا تُرى؟»[٦٧]

تشكل رواية نزاري لهذا التسلسل الغريب للأحداث في تبريز، واحدة من أكثر المقطوعات تعقيداً وغموضاً في كتاب **سفر نامه**. وتتأتّى صعوبة النص جزئياً من الطريقة العويصة التي يقدمه بها نزاري، جاعلاً منه صعب التمييز بين شخصية وأخرى. لكن الصعوبة تعود أيضاً إلى عزوف الشاعر عن تحديد هوية الشخص الغامض الذي هو موضوع تعبده وإخلاصه، أو عن إلقاء المزيد من الضوء على الحادثة، وهذا نابع بلا شك من إصراره في المحافظة على التقيّة. وربما يكمن المفتاح لحل لغز هذه المتاهة، في الارتباط السيكولوجي بين الحب العاطفي (العشق) والجنون (ديوانجي) الذي يدل في الصوفية على حالة الشرود أو الحيرة أو السُكر للمحب. والإشارة

(٦٧) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧١ ب، ٣٧٢ أ، **سفر نامه**.

إلى قيس وليلى هي إشارة هامة لأنها تخبرنا أن خبرة نزاري في «دار الشفاء» كانت ذات طبيعة روحية للغاية أكثر مما هي باثولوجية (مَرَضية). وسيتذكر أولئك الذين هم على أُنسة بترجمة نزاري، القصة الرومانسية العربية القديمة القائلة بأن قيساً هو بطل مريض بالعشق استولى عليه الحزن عندما مُنع من لقاء محبوبته ليلى، الأمر الذي دفعه إلى التصرف وكأنه مجنون، حتى يحين الوقت الذي يدرك فيه الطبيعة الروحانية لعاطفته.(٦٨)

وهناك أيضاً تجاوبٌ بين رواية نزاري لهذه الخبرة وعلاقة الشاعر الفارسي العظيم والصوفي جلال الدين الرومي مع الدرويش المتجوّل شمس تبريز. فقد كان الرومي أفتُتن افتتاناً تاماً بهذا الرجل عندما التقيا في قونية سنة ٦٤٢/١٢٤٤، وأصبح منقطعاً له باعتباره مرشده الروحي وتشخيصاً للمحبوب الإلهي. وقضى الرومي الكثير من وقته خلال السنتين التاليتين مع شمس، يتداولان الأمور في السر، ويستمعان إلى الموسيقى والرقص. وقد تسبب ذلك بالكثير من الاستياء بين أبناء الرومي وتلامذته، وتسببت عداوتهم بهرب شمس في عدة مناسبات وانتهت بمقتله حوالى عام ٦٤٥/١٢٤٧. وكان لشمس تبريز، الذي روى أنه وُلد لأسرة إسماعيلية، أثر مهم جداً في حياة الرومي، وحوّل شخصيته وألهمه فيضاً من الشعر الرخيم الرائع. وقام الرومي في ذكرى شمس، بنظم قصائد نسكية جُمعت في **ديوان شمس تبريزي**، وأدخل بين تابعيته الرقصة المولوية التي تُؤدّى على عزف ناي من القصب ومصاحبة طبل.(٦٩)

(٦٨) تمت ترجمة ملحمة نظامي إلى الإنكليزية من قبل جيمس أتكينسون بعنوان **ليلى والمجنون** (لندن، ١٨٣٦، وأعيدت طباعتها ١٩٦٨)، و ر. جيلب، **قصة ليلى والمجنون** (ليدن، ١٩٧٧).

(٦٩) أكثر الروايات بالإنكليزية تفصيلاً حول حياة شمس تبريزي وتعاليمه وعلاقته مع الرومي، في: فرانكلين د. لويس، **رومي: ماضٍ وحاضر، شرق وغرب** (أكسفورد، ٢٠٠٠)، ص ١٣٤-٢٠٢.

وليس بإمكاننا هنا معاينة الأبعاد المتعددة للحب الصوفي في تعابيره الإنسانية والإلهية، لكن إذا ما تذكرنا النكهة الروحانية السامية لوصف نزاري، فإن لقاءه مع المحبوب الغامض في تبريز لا يمكن فهمه إلا ضمن السياق الروحاني لعلاقة الشيخ بالمريد. يضاف إلى ذلك وجود إمكانية قوية بأن هذا الحدث قد وقع ضمن نطاق إسماعيلي. وطبقاً لـ«الشافية»، وهي رسالة بالعربية تتناول العقائد الإسماعيلية وتُنسَب إلى الداعي السوري أبي فراس بن القاضي نصر بن جوشن المينقي[٧٠] من القرن التاسع/الخامس عشر، فإن اسم «إخوان الصفاء» كان يُستخدم من قبل إسماعيلية أذربيجان لتسمية أنفسهم خلال الفترة المغولية.[٧١] ومن الواضح أن هذه التسمية، اشتُقت من مجموعة العلماء المشهورين والملهمين إسماعيلياً من القرن الرابع/العاشر الذين صنفوا العمل الموسوعي في الفكر العلمي والفلسفي: **رسائل إخوان الصفاء**.

ويؤكد المؤلف السوري نفسه، مصادر فارسية تقول إن «إمام الزمان» الإسماعيلي، شمس الدين محمد، كان يعيش في تلك المقاطعة في مكان يدعى قصور، وهو الآن قرية صغيرة تبعد ستة كيلومترات إلى الشمال من الردائية الواقعة خارج تبريز. ويذكر مصطفى غالب أن الإمام عاش في بلدة زردوز، ولذلك فقد أُشير إليه باسم محمد الزردوزي. ولكن هذا اللقب، طبقاً لدفتري، يمكن أن يكون اشتُق من عمله الظاهري بتجارة مستلزمات التطريز.[٧٢] ولا نعرف سوى القليل جداً حول نشاطات هذا الإمام، فضلاً

---

(٧٠) شهاب الدين أبو فراس، **الشافية**: رسالة إسماعيلية، تح. وتر. سامي مكارم (بيروت، ١٩٦٦)، الأبيات ٧١٣-٧٣٣ و٧٢٠، وهناك بعض الشك بخصوص مؤلف هذا العمل لأن مكارم يستنتج في مقدمته له، (ص ١٤-١٦)، أنه يعطي الانطباع بأن العمل كُتب في القرن السابع/الثالث عشر.

(٧١) يدعم دفتري هذا الرأي، في: **الإسماعيليون**، ص ٤٤٦.

(٧٢) دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٥.

عن أنه وصل إلى أذربيجان عندما كان في الرابعة أو الخامسة من عمره، حيث كان أُرسل إلى هناك من قبل والده ركن الدين خورشاه، آخر إمام إسماعيلي في فترة آلموت، قبل سقوط آلموت تماماً أمام المغول سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦.

يضاف إلى ذلك أن هناك تقليداً للإسماعيليين الهنود مثيراً للدهشة يتعلق بربط الإمام شمس الدين بشمس تبريزي، المعلم الروحي للرومي.[٧٣] وطبقاً لهذه الخرافة، فقد ذهب هذا الإمام إلى الهند سنة ٧١٠/ ١٣١٠ تحت اسم شمس تبريزي، حيث درس اللغة السنسكريتية ولغات أخرى ومارس العديد من المعجزات. كما أن هناك مشهداً مكرساً لذكرى شمس تبريزي هذا في ملتان، ولا يزال محفوظاً حتى هذا اليوم من قبل الجماعة السنية المحلية. إلا أن الإسماعيليين الهنود يعظمون الضريح نفسه على أنه ضريح داعية إسماعيلي نزاري يدعى بير شمس الذي نشط بالدعوة إلى مذهبه في السند وكشمير والبنجاب، وتُنسَب إليه المعجزات نفسها المنسوبة إلى شمس تبريزي. وتثبيت الهوية الثلاثية الوجوه لشمس الدين وشمس، تبريزي وبير شمس هو زيف واضح لأن الإمام كان قد وُلد حوالى سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢، أي قبل خمس سنوات من مقتل الناصح والمعلم الرومي، وأن البير (الشيخ) ألإسماعيلي اشتهر في النصف الأول من القرن التالي.[٧٤] ويبدو أن التشويش نشأ جزئياً من الأبوة الإسماعيلية المزعومة لشمس تبريزي وحقيقة أن الإمام الإسماعيلي اكتسب اللقب نفسه (الذي يعني «شمس تبريز») على أساس من مظهره الأنيق.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر: نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٦٢-٦٩؛ إيفانوف، «شمس تبريز في ملتان» في: س. م. عبد الله، تح.، *Professor Mohammed Shafi Presentation Volume*، (لاهور، ١٩٥٥)، ص ١٠٩-١٨ ؛ انظر أيضاً: J. G. Cowan, *Where Two Oceans Meet* (دورست، إنكلترا ١٩٩٢) ص ٥-٧.

(٧٤) نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٦٣.

وما يبدو مؤكداً من المصادر السورية والفارسية، أن الإمام شمس الدين كان يعيش في مكان ما في ضواحي تبريز في الوقت الذي زار فيه نزاري قوهستاني المدينة صيف ٦٧٩/ ١٢٨٠. ولا بد من أنه كان في حوالى الثالثة والثلاثين من عمره في ذلك الوقت، وهو عمر الشاعر نفسه تقريباً. ونعلم أيضاً أنه كانت هناك جماعة إسماعيلية في أذربيجان تسمي نفسها «إخوان الصفاء». وتدل هذه الحقائق على إمكانية أن «إخوان صفاء تبريز» الذين صادقوا نزاري، كانوا جماعة إسماعيلية. ويمكن الاستنتاج أكثر أن «دار الشفاء» كانت مركزاً دينياً لهم ما دام نزاري يستخدم هذا المصطلح في كتابه **دستور نامه**، في الإشارة إلى حيث أن يتعافى المرء من مرض الجهل عبر «تعليم» الإمام.(٧٥) وتلقى مثل هذه القراءة للنص تأييداً من الإشارة الوحيدة الأخرى إلى «أخوان الصفاء» في أواخر **سفر نامه**، حيث استدعى، من بين الأصدقاء والأصحاب المتنوعين الذين ينتقيهم الشاعر في مدحه، ذكرى عبد الملك، الذي من المرجح أن يكون التقاه في تبريز:

فخر آل بيت النبي، كان عبد الملك.
كان سراج أخوان الصفاء،
من غير منافس له في وقته في ما يتعلق بالخطاب؛
كانت كتاباته الشعرية موضع حسد جميع الشعراء.
صديق «صاحب العهد»، في السرّاء والضراء.
كان على درب الصداقة شديد الثبات.
في مجالسه المُنيرة، عند الصباح
كنا سكارى تماماً.(٧٦)

(٧٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٥ أ، **دستور نامه**، النسخة المحققة، م ١، ص ٢٦٧.
(٧٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٣ أ، **سفر نامه**.

وإلى جانب إخبارنا عن الطبيعة الدينية لـ «أخوان الصفاء» والمكانة العالية لعبد الملك في التنظيم، فإن هذه الأبيات الشعرية هامة لأنها تذكر «صاحب العهد»، وهو تعبير يعني حرفياً «المولى الذي نقطع له العهد»، وهذه الصفة، مرادفة في المصطلحات الإسماعيلية الفارسية، لـ «إمام الزمان». وهناك احتمالٌ قوي بأنه من خلال تدخل عبد الملك هذا كان نزاري قادراً على الحصول على منفذ إلى «دار الشفاء»، وأن الرجل الشاب الأنيق الذي أسرّ إليه نزاري بسرّه كان شخصية هامة في الدعوة الإسماعيلية، وربما كان الإمام شمس الدين نفسه. ومن المستحيل تحديد هوية هذا الشخص بشكل قاطع، لكن يبدو أن مثل ذلك كان الحكم المنظور فيه من قبل إيفانوف، المرجعية الأولى في الأدب الفارسي الإسماعيلي، الذي شدد على أن هدف رحلة نزاري كان في الحقيقة من أجل «مشاهدة» (ديدار) إمام الزمان.[٧٧]

مع الجيش المغولي في القوقاز

تتخلل قصة نزاري قوهستاني لرحلته في **سفر نامه** الحكايا التوجيهية والتعاليم الدينية من النوع الإيحائي الملهم. وقد كان الشاعر فضلاً عن هذه الفقرات التعليمية، مهتماً بشكل رئيسي حتى الآن بتدوين لقاءاته مع رفاق له (رفيقين) محددين. ولم يبدأ إلا بعد مغادرته تبريز، بوصف المناخين الاجتماعي والسياسي اللذين كان يتحرك فيهما، ويعرض شعوره بالجانب الرسمي أو الحكومي لرحلته مع تاج الدين. ويقول نزاري إنهما غادرا تبريز صباح اليوم الخامس من صفر ٦٧٩ الموافق فيه ١٨ حزيران ١٢٨٠، ضمن فريق كبير من الموظفين الحكوميين في حاشية (نوكران، وتعني حرفياً الخدم) الوزير الكبير للحكومة الإيلخانية، شمس الدين جويني. ويشير الشاعر أن

(٧٧) إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٧.

لهذا الوزير عدة ألقاب تشريفية مثل «صاحب صاحب قران»، و«صاحب ديوان عالم»، و«شاه را دستور أعظم» (وهي قريبة من معاني «وزير المال» و«كبير الوزراء» و«رئيس الوزراء»).(٧٨)

ومن المهم ملاحظة أنه في الوقت الذي انطلق فيه نزاري من تبريز على وجه التحديد، كان الوزير الكبير منغمساً في صراع قوة حاد في بلاط أبغا خان. وطبقاً لرشيد الدين،(٧٩) فإن مركز الوزير كان قد أصبح دقيقاً للغاية بسبب الاتهامات بالتآمر مع المماليك، بينما كان شقيقه المؤرخ علاء الدين عطا ملك، الذي احتل منصب حاكم بغداد، قيد التحقيق، في الوقت نفسه، بسبب إساءة استخدام أموال الدولة. وقد استحضرت هذه الاتهامات ضد الأخوين جويني بشكل متكرر على مدى عدة سنوات من قبل شخص يقرب اسمه من مجد الملك بتأييد من ابن أبغا، الأمير أرغون.(٨٠) وقد تولى الخان الذعر من هذه الاتهامات لدرجة أنه أمر بتوقيف علاء الدين، ومحاكمته وإعدامه سنة ٦٧٩/ ١٢٨٠؛ وعيّن أيضاً مجد الملك وزيراً مشاركاً مع شمس الدين، واضعاً إياه، بهذا الشكل، في مركز باعث للضغينة وذلك بجعله يعمل مع من اتهمه شخصياً. وعلى الرغم من أن شمس الدين تمكن من البقاء حياً خلال السنتين المتبقيتين من فترة حكم أبغا، إلا أنه أُعدم في ما بعد على يد أرغون بتهمة تأييده لابن هولاكو، تيغودر (أحمد)، في النزاع على الوراثة الذي أعقب وفاة أبغا سنة ٦٨٠/ ١٢٨٢.

ولا يورد نزاري أي ذكر للمركز السياسي المهزوز لشمس الدين في كتابه **سفر نامه**، ولا يخبرنا صراحة عن الغرض من جولة الوزير، ولا سبب

---

(٧٨) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٢ أ - ٣٧٢ ب، **سفر نامه**.

(٧٩) رشيد الدين، **جامع**، تح. علي زاده، ص ١٧٠.

(٨٠) ج. بويل، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين»، في: **تاريخ كمبردج لإيران**، م ٥، ص ٣٦٢.

اصطحابه هو وتاج الدين له. لكن يظهر من رواية الشاعر عن القواعد والمخيمات العسكرية المتنوعة التي زاروها في ما بعد، أنه كان مرتبطاً بشكل واضح بتنظيم جيش كبير من القوات المغولية والتركية والأرمنية والجورجية التي كانت تتجمع في مناطق الحدود الشمالية لأذربيجان استعداداً لهجوم وشيك على سوريا.[٨١] ومن المحتمل جداً أن أحد أهداف الوزير كان التأكد من أن الحملة العسكرية كانت تُنظَّم وتُموَّل بشكل ملائم؛ وقد يُفسّر هذا لماذا كانت أول وجهة له هي «تلا»، الجزيرة في وسط بحيرة «أورميا»، التي هي امتداد واسع من المياه المالحة البعيدة حوالى ٣٠ كيلومتراً إلى الغرب من تبريز.

تلا تلك كانت فاتنة وغريبة ومقهورة.
في وسطها بُنيت قلعة،
مكان كنز الملك القوي.
وعلى رأسها ثلاثون تنيناً لحمايتها.[٨٢]

إن وصف نزاري لتلا صحيح فعلاً، لأنه، طبقاً للو سترانغ، فقد كانت هذه الجزيرة مستودعاً للكنز الذي جمعه هولاكو إبان غزوه فارس، إضافة إلى كونه مدفناً له؛ ويضيف إليه هاورث Howorth أنه كان يحرسه خلال حياة هولاكو، ١٠٠٠ رجل مع قائد يجري تبديله كل عام.[٨٣]

(٨١) غزا المغول سوريا للمرة الثانية في صيف ٦٧٩/ ١٢٨٠ بقوات وصل عديدها إلى ٥٠ ألف رجل، بما في ذلك كتائب أرمينية وجورجية وسلجوقية من الأناضول وقوات من الإفرنج، بقيادة شقيق أبغا الأصغر منغو تيمور وقادة آخرين. وتعرضوا بعد استيلائهم على حلب لهزيمة ساحقة على أيدي المماليك في معركة قرب حمص في تشرين أول من العام التالي. لمزيد من التفاصيل حول هذه الحرب، انظر: أميتاي - بريس، **المغول والمماليك**، ولا سيما الصفحات ١٨٣-٢٠١.

(٨٢) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٢ ب، **سفر نامه**.

(٨٣) لو سترانج، **أراضي الخلافة الشرقية**، ص ١٦٠-١٦١؛ هاورث، **تاريخ المغول**، ص ١٣٦.

وتقدمت في صباح اليوم التالي حاشية شمس الدين جويني إلى «خوي» البلدة الصغيرة في الحوض الشمالي للبحيرة إلى جانب جدول يجري نحو نهر ارس (أو أراكسس) قرب الحدود مع أرمينيا،[٨٤] حيث كانت قوة ضخمة من الأتراك الختاي الموالين للإيلخانيين قد تجمعت وتمركزت. وكان مكان توقفهم التالي في الأتاق في أرمينيا، وهو موقع مقر إقامة أبغا الصيفي حيث تمركز فيه جلّ جيشه.[٨٥] إلا أن نزاري لا يشير إلى وجود الخان هنا لأنه من الظاهر أنه كان في ذلك الوقت في حملة صيد على ضفاف نهر الفرات في العراق،[٨٦] غير أنه يذكر أن هذا الجيش كان تحت إمرة «الشاه»، الذي من المفترض أنه يعني به ابن أبغا، منغو تيمور. وأصدر هذا الشاه في وقت لاحق، أوامره إلى الجيش ليقوض خيامه، وأن يتقدم الجميع، بمن فيهم الوزير وصحابته، نحو أرمينيا، ربما بهدف الانضمام إلى القوات المسيحية لليون الثالث، الذي كان نائباً لأبغا خان.[٨٧]

ويبدو أنه خلال الأشهر الستة التالية، كان نزاري وتاج الدين إما في صحبة الجيش الإيلخاني في تحركاته، أو ارتحلا لبضعة أيام أمامه بشكل عرضي مع فريق شمس الدين. وإن منظر تجمع كبير للقوات، بمن في ذلك المشاة، والفرسان، والحيوانات، والكثير من العبيد لحمل المؤن

---

(٨٤) يذكر هاورث أنه وجد إسماعيليون في ضواحي خوي في عهد الإمام علاء الدين محمد (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)، الذي كان أرسل مبعوثاً من آلموت إلى خوي للتباحث مع السلطان جلال الدين خوارزمشاه، الذي كان وصل إلى هناك استعداداً لفتح جورجيا، لمزيد من التفاصيل، انظر: هاورث، **تاريخ المغول**، ص ٩٢-٩٣.

(٨٥) كان أبغاخان انتقى الطاق كأراضٍ رعوية رئيسية في الصيف لقطعان الماشية الكبيرة التي كانت تؤمن الطعام للجيش المغولي خلال حملاته العسكرية. لو سترانج، **أراضي الخلافة الشرقية**، ص ١٨٢.

(٨٦) بويل، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين»، ص ٢٦٤.

(٨٧) وفقاً لـ ف.م. كوركجان، **تاريخ أرمينيا** (نيويورك، ١٩٥٨)، ص ٢٤٩. وقد جهز ليون الثالث كتيبة من ٢٥ ألف رجل للمشاركة في غزو سوريا.

ومرافقيهم. . . إلخ، لابد من أنه كان منظراً نادراً ورائعاً بالنسبة إلى نزاري (حتى ولو كانت جزءاً صغيراً من مجمل القوة التي قادها المغول المكونة من ٥٠ ألف رجل قامت بغزو سوريا في السنة التالية). لكن نزاري يقدم تفاصيل قليلة حول الأمور اللوجستية ودرجة هذه العملية. والحقيقة أنه، يعطي في كامل هذا الجزء من **سفر نامه**، الانطباع بأنه لم يكن معنياً، أو تملص عمداً من هذه المناورات العسكرية التي كانت تجري حوله. وما يفضل نزاري تدوينه عند هذه النقطة بدلاً من ذلك، عندما كان مع الجيش في أرمينيا، هو ملاحظاته حول السكان المسيحيين لتلك المنطقة. ويبدو نزاري، بأسلوب يذكرنا إلى حد ما بقصة ناصر خسرو، شديد التأثر بتصاميم الأبنية التي وجدها غريبة وبديعة. وكان للشاعر حب اطلاع أيضاً على الكنائس التي يزعم أن الناس استخدموها لـ «عبادة الأصنام». ومن المحتمل أن نزاري كان يعلق من خلال إشارته إلى المدينة القديمة آني على رافد أرس،(٨٨) المعروف باسم أربا - شاي بالقول:

مبنية على أرض صخرية صلبة جداً
كانت البلدة؛ وأمامها نهر عميق.
أسقف كل مكان وجدارنه وشعاعاته،
كانت مصنوعة بالكامل من حجر منحوت.
الأسوار الحجرية كانت قد ارتفعت عالياً،
بأعمال غريبة وأفكار جديدة.
بنوا أمكنة لعبادة الأصنام بطريقة حيث

---

(٨٨) بارتولد، **جغرافية تاريخية لإيران**، ص ٢٢٦.

(٨٩) نزاي، **كليات**، ورقة، ٣٧٢ ب، **سفر نامه**. والسطر الأخير يُقرأ حرفياً: «إنك كنت ستضع إصبعك في فمك من باب الإنكار وعدم التصديق».

إنك كنت ستصاب بصدمة كاملة.[89]

واستغرق الجيش الإيلخاني عدة أيام ليعبر أرمينيا إلى جورجيا (جورجستان)، ربما ليلتقي مع كتائب القوات التي جنّدها الملك الشاب ديمتري.[90] وقد وجد نزاري هذا الجزء من الرحلة مغمّاً بسبب الطقس الرطب والبارد، ولهذا السبب يبدو أنه اشمأز من سكان تلك المنطقة:

كانت السماء مغطاة ليل نهار،
السحب مثقلة مثل سحب دموعي.
كان العالم دافئاً من قلبي،
(لكن) الشمس كانت مختفية خلف حجاب من العار.
إذا قلت إنني رأيت رجلاً في جورجستان
فذلك سيكون كذبة.
الناس كانوا أميين بوجوه قرمزية،
وبشرة صفراء وعيون خضراء
كانت مستورة دائماً (عن نور) الشمس. . .
لحاهم لم تعرف المشط إطلاقاً.
على قمة قبعاتهم وضعوا أستاراً،
أستاراً سوداء مثل ثياب الحداد.[91]

ولا حاجة بنا إلى اتباع رواية رحلة نزاري في منطقة القوقاز مع الوزير

(٩٠) لم يحكم الملك ديمتري جورجيا فقط، ولكن حكم أيضاً أراضي أخرى كان يدين بالولاء فيها للمغول. والظاهر أنه تمتع بمكانة عالية لدى أبغاخان. راجع: و. ت. ألن، **تاريخ الشعب الجورجي** (نيويورك، ١٩٣٢)، ص ١١٨.

(٩١) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٢ ب، **سفر نامه**.

شمس الدين بالتفصيل. فبعد عبوره المنطقة الجبلية في كيتو كرخ واستراحة قصيرة إلى جانب بحيرة غوكشاه تنغيز في أرمينيا،[92] عاد الجيش إلى أذربيجان عن طريق سهل أرّان، وهو أرض بشكل مثلث عظيم يقع إلى الغرب من نقطة اتصال نهري كور وأرس. ودمر المغول في عام ٦١٧/ ١٢٢٠، عندما اجتاحوا هذه المنطقة، الكثير من بلداتها التي يبدو أنه تمّ إعادة بنائها منذ ذلك الحين. وفي الوقت الذي مرّ به نزاري عبر أرّان، كانت المنطقة تحت حكم الحاكم الأرمني ليون الثالث.[93] ويلاحظ نزاري أن السهل كان مليئاً بالقوات التركية لدرجة أنه استغرق من الوقت شهراً كاملاً كي يعبر الجميع نهر كور. ويبدو من وصف نزاري وكأن جميع قوات أبغا الغازية كانت تتوارد على أرّان من أجل الهجوم على سوريا.[94]

ويروي نزاري أن حاشية شمس الدين سبقت الجيش ووصلت إلى المنصورية يوم الجمعة الثامن من جمادى الثانية ٦٧٩ الموافق فيه ٤ أيلول ١٢٨٠، وتجمعت مرة ثانية للذهاب إلى دربند، أحد الموانيء الرئيسية على بحر قزوين، والمعروفة عند العرب باسم «باب الأبواب»، حيث تغوص القوقاز في البحر. وكانت دربند والمنطقة المحيطة في ذلك الوقت مسرحاً

(٩٢) غوكشاه تنكز هي بحيرة من المياه الحلوة في أرمينيا تقع إلى الشمال من دبيل. راجع: لو سترانج، **أراضي الخلافة الشرقية**، ص ١٨٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦-١٧٨.

(٩٤) يؤيد وصف نزاري للجيوش المتجمعة في سهل أرّان في أيلول (سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٢٨٠، الاقتراح الذي يقدمه أميتاي - بريس بأن القوات المغولية، بل ربما قوات متقدمة منها، تغلغلت في شمال سوريا في أيلول ١٢٨٠ واستولت موقتاً على عينتاب وبغراس والدربسّاق وحلب. ثم انسحبت من سوريا لتعود بكامل قواها بقيادة منغو تيمور في آب/أغسطس من العام التالي. راجع: أميتاي - بريس، **المغول والمماليك**، ص ١٨٤-١٨٩.

لحروب مستمرة بين الإيلخانيين ومنافسيهم المغول من الجحفل الذهبي.[٩٥] ويقصُّ الشاعر أنه بعد المرور عبر باكو وبرمك،[٩٦] ومع اقترابهم من مدينة دربند، التقوا قوة مسلحة معادية من الأتراك، الذين ربما كانوا ينتمون إلى الجحفل الذهبي، ويقول إن عدداً كبيراً من أفراد هذه القوة كان من الجرحى، وقد أدى الثلج المتساقط بكثافة من حولهم، إلى انسحاب الأتراك إلى الشمال.

ونزل الجيش الإيلخاني عقب ذلك على حصن أنيق[٩٧] المعادي حيث ألقى عليه الحصار وتمكن من قتل جميع المدافعين عنه بعد معركة شرسة. وهذه هي الحادثة العسكرية الوحيدة التي يقصها نزاري في كتابه **سفر نامه**، ويبدو أنها قد أزعجته كثيراً، وخصوصاً بسبب أن عواطفه كانت مع أهل أنيق. وترك شمس الدين الجيش يثبت سلطته في أنيق وحولها، وعاد وفريقه إلى باكو حيث مكثوا فيها بين ثلاثين إلى أربعين يوماً حتى تلقوا أنباء الجيش المنتصر.

---

(٩٥) عبر أبغاخان وشقيقه يوشموت في العام ٦٦٤/ ١٢٦٥ نهر كور لمواجهة بيرك، حاكم الجحفل الذهبي. وعلى الرغم من أن بيرك قُتل في هذه المعركة وانسحبت قواته إلى دربند بغنائمها، إلا أن النزاع لم يتوقف واستمر أبغا بالإبقاء على وجود جيش كبير في هذه المنطقة بقيادة شقيقه منغو تيمور. راجع: أميتاي - بريس، **المغول والمماليك**، ص ١٨٣؛ هاورث، **تاريخ المغول**، ص ٢٢٤، ٢٦٤؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تر. علي زاده، ص ١٠٢، ١٠٤.

(٩٦) لا تذكر المصادر الفارسية هذا الموضع، ولكن نزاري يصفه كمكان محصن جيداً، وربما كان يشير هنا إلى قلعة بقوّيا المتموضعة أعلى المدينة. راجع: حمد الله مستوفي، **نزهة القلوب**، ص ١٦١.

(٩٧) ليس هناك ذكر لأنيق في المصادر الفارسية، ولا لهذه المعركة عند رشيد الدين أو وصّاف. لكن بيبوردي يقول إن أنيق كانت أني عاصمة أرمينيا نفسها على الأرجح. ولا يبدو هذا محتملاً لسببين. أولاً، لأنه في عام ٦٧٩/ ١٢٨٠، ساهم ليون الثالث، ملك أرمينيا، بقوات للمساهمة مع أبغا في غزو سوريا. ثانياً، كانت أنيق، طبقاً لنزاري، قريبة من دربند. وهذا ما يؤكده هاورث الذي يحدثنا عن حملة من قبل أرغون خان سنة ٦٧٩/ ١٢٩٠ ضد سكان دربند الذين ثاروا عليه ثم انسحب إلى قلعة أنيق المحصنة. راجع: هاورث، **تاريخ المغول**، ص ٣٢٢.

ويبدو أن الوزير فارق الجيش الإيلخاني عندما قرر مغادرة باكو باتجاه نهر كور. وكان الشاعر قد استطار فرحاً بذلك لدرجة أنه وصف نفسه بالطير المتحرر من قفصه أو السجين الذي غُفرت له جرائمه. ونظن أن سبب سعادته كان يتمثل في كونه قد تعب كثيراً من المسير مع القوات لعدة شهور فوق أرض صعبة في طقس متجمد محروماً من متابعة مصالحه الخاصة أو أنه يتابعها بحرية محدودة. وكانت هناك بالفعل أوقات خلال القسم المتأخر من هذا الشطر من الرحلة عندما شعر نزاري بالكثير من الانزعاج، وحتى الوحدة واليأس. وطلب الخان من الوزير في طريقهم إلى نهر كور، الذهاب إلى أرّان، حيث مكث الفريق طوال الأيام العشرين الأولى من رمضان. ثم تلقى تاج الدين أوامر من الوزير الكبير بالتحرك إلى أردبيل للمساعدة على جمع الضرائب هناك. وكانت أردبيل عاصمة أذربيجان قبل وقوع المنطقة تحت الاحتلال المغولي بقيادة جنكيز خان عام ٦١٧/ ١٢٢٠ وتحول الإدارة إلى تبريز. وعلى الرغم من أن نزاري يعبر عن انتقاده لشعبها بسبب جهلهم ولحاكمها بسبب حكمه الاستبدادي، إلا أنه يبدو أن «الرفيقين» (تاج الدين ونزاري) كانا قد اتخذا من هذا المكان قاعدة لهما طوال بقية الشتاء.

وقام تاج الدين ونزاري إبان هذه الفترة بعدة سفرات إلى المناطق المحيطة وزيارة إلى أرّان. ومن بين الأماكن المتنوعة التي زاراها كانت بيله سوار (حوالى ١٥٠ كم عن أردبيل، وإلى الجنوب من نهر أرس[٩٨] مباشرة)، ومنصورية وشيروياز (في المنطقة الخصبة بين زنجان وأبهر، حيث كانت بلدة السلطانية قد شُيّدت في ما بعد من قبل أرغون خان)،[٩٩] وزنجان (البلدة الصغيرة إلى الغرب من قزوين)،[١٠٠] وأبهر (البلدة في مقاطعة الجبال، وتقع

(٩٨) لو سترانج، **أراضي الخلافة الشرقية**، ص ١٧٦.

(٩٩) هاورث، **تاريخ المغول**، ص ٢٦١، ٣٤٤.

(١٠٠) بارتولد، **جغرافية تاريخية لإيران**، ص ٢١٣؛ لو سترانج، **أراضي الخلافة**، ص ٢٢٢.

إلى الغرب من قزوين على الطريق إلى زنجان).[١٠١] ولا حاجة إلى القول إن الشاعر لا يقدم أي تفسير لهذه الرحلات، ما عدا القول إنه كانت لتاج الدين مواعيد معينة عليه الالتزام بها، ومن المفترض أن تكون مع الوزير أو مع موظفين حكوميين آخرين.

وأكمل نزاري رواية حملته ذات الأشهر الستة في حاشية شمس الدين الجويني، وخصص قسماً كبيراً منها لزيارات قوات عسكرية كانت تتجمع من أجل غزو سوريا. ويمكننا هنا إعادة طرح السؤال بخصوص الأهداف الكامنة وراء رحلة الشاعر. ويتطلب دور تاج الدين عميد شرحاً قليلاً لأنه باعتباره موظفاً رفيع المستوى في الخزانة الإيلخانية ومكلفاً بجمع الضرائب في أذربيجان، فقد كان من الضروري له على الأرجح، أن يكون إلى جانب «صاحب قران». لكن مساهمة نزاري في كل هذه النشاطات هي أقل وضوحاً بكثير. وهو لا يكتفي بإعطائنا معلومات قليلة حول التحركات العسكرية الجارية من حوله، ولكنه لا يملك سوى القليل ليقوله حول الوزير الكبير نفسه، الذي ارتحل في صحبته عدة شهور. ولا يخبرنا عند أي نقطة من (مراحل الرحلة) جرى تعريف الوزير به، أو عن مساعدة تاج الدين في مهامه الوظيفية، ولو أنه امتلك خبرة مباشرة حول جمع الضرائب في خراسان. وهكذا، فإن الانطباع العام الذي ينقله نزاري هو أنه كان مراقباً محايداً أكثر منه مشاركاً نشطاً في هذا الجزء من الرحلة، وأن وجوده الشخصي في قافلة الوزير ربما يمكن أن يراه الآخرون على أنه مساعد شخصي أو مرافق لتاج الدين. وتعزز هذه الملاحظات وجهة النظر المقدمة في وقت سابق، والقائلة بأن الشاعر كان يرتحل مع تاج الدين بصفة شخصية محضة.

والحقيقة أنه عندما كان نزاري وتاج الدين متمركزين في أردبيل،

---

(١٠١) كانت الأراضي الواقعة بين أبهر وزنجان تعرف زمن أبغا باسم قونقور - أولنغ (السهل البني). راجع: بويل، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين»، ص ٣٥٦.

ومتحررين من عبء أتباع الموظفين الحكوميين والقوات العسكرية في جميع أنحاء القوقاز، استغل الشاعر الفرصة للتفتيش عن أصدقائه الروحيين حيثما أمكنه ذلك. وهكذا، وإبان واحدة من تلك الرحلات إلى أرّان برفقة تاج الدين، حيث أمضيا أسبوعاً قرب نهر كور، كانت له مقابلات مع العديد من الأصدقاء الطيبين، بمن فيهم شهاب الدين فتوح الذي يقول عنه، «عندما كنت معه، كنت في حالة أفضل مما لو كنت في الجنة»؛ أو مع صدر الدين،(١٠٢) وبشكل مشابه، عندما كان نزاري في برمك، قريباً جداً من ميناء باكو في مقاطعة شيروان، التقى تاج مُنشي، وهو شخص ذو «علم لا يقارن»، وكانت له معه نقاشات على مدى عدة أيام، تاركاً إياه في حالة من السُّكر والوجد. ويقرُّ بامتنانه لهذا الشخص في ما بعد في **سفر نامه**:

أنت نفس حقيقية، نفس صافية من دون أي شائبة.

ظاهرك وباطنك كلاهما صافٍ.

أصبحتُ غير واعٍ لنفسي بالكلية لأنك

اختطفتها مني.(١٠٣)

وقام نزاري أيضاً، خلال إقامته في أردبيل، برحلات خاصة لزيارة أصدقاء في زنجان (زنغان)(١٠٤) وشيريواز (شيروياز). ويوفر الشاعر قبسة هامة عن المناخين العلمي والأدبي لهذه اللقاءات (ملاقاة) التي كان الشاعر مغرماً بها وسببت له الكثير من المتعة:

(١٠٢) نزاري، **كليات**، ورقة، ٣٧٤ ب، **سفر نامه**. وجدير بالذكر أن فتوح كان اسم العائلة لابنة حسن الصباح، وأن صدر الدين كان يشير إليه نزاري بـ «ابن مولانا»، وهو لقب لنصير الدين الطوسي. لمزيد من التفاصيل، راجع: مراسلة شخصية من جلال بدخشاني.

(١٠٣) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٠ ب، **سفر نامه**.

(١٠٤) كانت زنجان زمن الإمام الإسماعيلي جلال الدين مُنحت له تعويضاً عن خدمات قدمها إلى أوزبك من آذربيجان وإلى الخليفة العباسي. راجع: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٠٧.

كانت شيروياز بهيجة مثل جنة براقة.
ليل نهار كُنّا مجموعة نشرب معاً.
أصدقاء طيبون بلا غاية، ولا مماثل،
بفهم حاد وخطاب أكثر امتيازاً وإبداعاً،
بمنطق جميل وخبرات في علوم الدين.
كُنّا واحداً في كلا الجدّ والمرح.(١٠٥)

وربما نتيجة لهذه المحادثات الإلهامية، راح نزاري يعود إلى أسلوبه التهذيبي مرة أخرى عند هذه النقطة من روايته مع العديد من القصص التهذيبية التي تحمل تعليماً دينياً أو درساً أخلاقياً. وهو يعيد رواية أقصوصة، على سبيل المثال، تتعلق برجل غني وجَشِع سقط في نهر كور. وبدلاً من الإمساك بحبل لإنقاذ نفسه من الغرق، يتمسك الرجل بعمامته الجميلة التي لم يرغب في فقدانها. وطبقاً لنزاري، فإن هذه الحكاية الرمزية مقصودة لتوضيح غباء الرجل لتمسكه بالظاهر، العمامة، وليس بالأحرى بالباطن، نفسه الثمينة. ويضيف الشاعر أنه على المرء التمسك «بالحبل المتين» في جميع ظروف الحياة، مشيراً بهذا الشكل إلى الآية القرآنية، «واعتصموا بحبل الله»، (٣:١٠٣)، التي غالباً ما تُقتبس في الأدب الإسماعيلي على أنها رمز للصلة المستديمة بين الله والبشرية المحفوظة من خلال النبي محمد وأهل بيته: الأئمة.

العودة إلى قوهستان

وصل رسول إلى نزاري في بداية شهر ذي الحجة/آذار ١٢٨١، حاملاً له رسائل من قوهستان. وكان نزاري يأخذ قسطاً من الراحة بين الرحلات الترفيهية المتنوعة التي كان يقوم بها خارج المدينة، ويصف ردة فعله على

(١٠٥) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٠ ب، **سفر نامه**.

استلام هذه الرسائل:

يوماً ما عندما كان في رأسي أفكار عديدة،
مئة فكرة من كل صنف داخل قلبي،
جاء شاب فجأة إلى باب داري،
وقال إن هناك رسالة من قوهستان.
قفزت من مكاني مثل برغوث
وانحنيت على قدمي الرسول من الفرح
ودخل (الرسول) واستولت عليّ (الدهشة)
قبّلت نعل حذائه بقوة
وقلت له: آه، إن حذاءك يجب أن يكون تاج رأسي،
مسمار من حذائك هو بمثابة دفعة من ضريبة لي.(١٠٦)

إلا أن نزاري لا يخبرنا عما تضمنته هذه الرسائل، ولكن واحدة منها على وجه التحديد تشجعه على مقارنة الرسول بطائر الهدهد الذي بعث به سليمان إلى بلقيس، وتشبيه الرسالة التي تلقاها بالرسائل التي أرسلها يوسف إلى يعقوب، ورسائل ليلى إلى المجنون، ورسائل شيرين إلى خسرو. ومن الممكن أن نزاري تلقى تعليمات بالعودة إلى مسقط رأسه، حيث إنه منذ ذلك الوقت، أصبح ذهنه مشغولاً بأفكار العودة إلى قوهستان. ويصف الشاعر نفسه بلغة مؤثرة وكأنه طائر أُطلق من قفصه، وكنفس عائدة إلى جسم بحياة متجددة.

ولكن نزاري لم يكن قادراً على المغادرة فوراً إلى بيته لأنه كانت لتاج الدين مواعيد عديدة عليه الوفاء بها، ولم ينطلق الرحّالتان إلا بعد شهرين،

---

(١٠٦) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٧٨ ب، **سفر نامه**.

في ربيع الأول/حزيران ١٢٨١، من أبهر قاصدين قوهستان. ويزور نزاري قبل مغادرته، أصدقاءه ويستميحهم عذراً بسبب ما آل إليه من تقصير. كما بعث برسول يسبقه حاملاً رسالة موجهة إلى أصدقائه في قوهستان، مع تعليمات محددة له بالذهاب عن طريق تورسيز، وقائين، وبيرجند، وكلها مراكز هامة للجماعة الإسماعيلية في قوهستان، حيث من المفترض أن أصدقاءه كانوا يعيشون فيها. ويشرح نزاري أنه كتب في هذه الرسائل رواية عن رحلته، وأسماء الناس الذين قابلهم وتبادل النقاش معهم، آملاً أن يكون لها مفعول العلاج لجميع أشكال الألم والمعاناة للناس، اللذين عليهم تحملهما في الحياة. ويعترف أيضاً بأنه لم يكشف الأسماء الكاملة لأصدقائه في الرسالة، وهذا بلا شك من باب حذره المعتاد من أن يجري اعتراض الرسالة ويوضع الناس المعنيون بالرسالة موضع الريبة والظن.

وينتهي كتاب نزاري، **سفر نامه**، بقائمة مماثلة بالأفراد الذين تمنى أن يكرّم ذكراهم، من المحتمل أن تكون أسماء الرسالة و«المثنوي» متطابقة، وقد تكون الرسالة ربما نسخة أولية لـ **سفر نامه** كُتبت إبان مجريات الرحلة. ومن الصعب تحديد هويات هؤلاء الأشخاص من خلال أبيات التقريظ القليلة التي يخصصها الشاعر لكل واحد منهم، ولكن من الممكن افتراض أن الكثيرين، إن لم يكن الجميع، كانوا إسماعيليين. وإن دستتي الأسماء الاثنتين أو ما يقرب منهما، التي يعددها يمكن رؤيتها حتى كقائمة تفقُّد للدعوة الإسماعيلية العامة في أجزاء من فارس وأذربيجان في زمن رحلته. ويبدأ نزاري هذا القسم الختامي من قصته بأسلوبه المميز:

أيها الساقي، املأ أول كأس من الخمر وناولني إياها،
وهكذا أشرب كي أتذكر أسعد الناس في العالم![١٠٧]

(١٠٧) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٣ أ، **سفر نامه**.

وباستحضاره، بهذا الشكل، لمتعهد الخمرة الصوفية الرمزي في الصوفية، ثم تكرار دعوة الساقي إلى إعادة ملء كأسه في كل مرة يذكر اسم صديق، يخلق الشاعر الانطباع بأنه يخاطب الجميع وهم مجتمعون أمامه في مجلس عظيم من الرفاقية الحميمة والصحبة الروحانية.

ومن الناس الذين يمتدحهم نزاري بجرعة من خمر: سيف الدين، الموصوف بأنه رجل من رتبة دينية عالية، «لا شبه له ولا مثيل ولا ند»؛ وجمال الدين محمد، «الشخص النادر ندرة شجرة سرو مثمرة»، و«الذي يسطع من رأسه نور ويبثّ»؛ وعبد الملك، «فخر آل البيت النبوي»؛ و«سراج إخوان الصفا» الذي ربما قابله نزاري في تبريز؛ وزين الدين علي فخار، الشاعر الفطن والذكي الماهر، «الذي لا مثيل له في جميع أبواب الصداقة»؛ وشرف مسعود الذي شاركه نزاري الكثير من الضحك؛ ونصير الدين حسن، الذي كان حديثه «يزيل الغم من قلوب الحزينين أمثالي»؛ وجمال وتاج وسعد، «نسّاك العالم» الذين «اتخذوا من السماء الثانية مسكناً لهم»؛ وشهاب «فخر إيران» و«زعيم كل أقرانه» «بدرجة عالية من المصداقية (الحق)»؛ وشمس الدين مظفر، «نور قلبي المظلم» الذي لم يكن باستطاعة نزاري الابتعاد عنه ومفارقته؛ ومجد الدين مبارك شاه، «الذي تتسبب ذكراه بفيض من الدم يخرج من عيني»؛ وجمال الدين رئيس، «الجوهرة الفاتنة والصافية»؛ وشمس وأسعد، وكلاهما ولدان متعلمان وتقيّان لسعضيد؛ وحسن مسعود، المشهور بموسيقاه الجميلة على آلة القيثارة؛ وشهاب الدين نجد، «ألصق وأقدم صديق، يساويني في كل شيء»؛ وشمس الدين عبد الرحيم، الذي كان مطيعاً بكُليته للإلهي؛ وعلي سابق، الذي يشعر المرء بصحبته وكأنه يطير عبر السماء؛ وتاج الدين حسن، الذي لا يُعَد الشاعر نفسه شيئاً بالمقارنة معه. ويختتم نزاري كتابه، **سفر نامه**، بإهداء العمل إلى شخص يقرب اسمه من أمين الدين أو أمين الدين المعدي. وإن إطراء الشاعر التعظيمي لهذا الشخص على أنه «المسيح الثاني» (وهو مصطلح يطلقه

الإسماعيليون على حجة الإمام فحسب)،[١٠٨] ومطيع لأوامر صاحب الزمان (خداوند زمان)، يوحي بأنه كان الشخصية الأرفع مستوى في الجماعة الإسماعيلية في فارس:

أتوجه إلى معدي بهذه الشهادة.
أنا لا أقوم بها بنية سيئة ولكن بإيمان.
أسراري معروفة لشيخ الشيوخ،
جوهر نور الحقيقة الإلهي.
هو، من اسمه أمين الدين، هو المسيح الثاني،
الذي أمامه سجدت كل السماوات بكبرياء.
مقتلع البدعة، إنه سيف الزمن
ومتبع أوامر صاحب الزمان (خداوند زمان).
يا أمين الدين، أنت نفس فريدة في الخلق،
ومثل الذكاء، جوهرة صافية غير مصقولة.
في صحبتي هم أولئك الذين مجدهم يكمن في حفظ السر،
مثل مريم العذراء والمسيح في رحمها.
كبرياؤك هو أسمى ما في العالم.
أستحضر أسماء كل هؤلاء الأصدقاء من أجل شفاعتهم.
إذا ما كان هذا (الإهداء) خطيئة لا تُغتفر،
فاقبلها مني.
أختتم هذه المذكرة باسمك.

---

(١٠٨) تشير المصادر النزارية إلى حسن الصباح، مؤسس الدولة الإسماعيلية في فارس باسم «عيسى دور القيامة». انظر: أبو إسحق قوهستاني، **هفت باب**، ص ٦٣، حاشية ٢.

أسأل الله أن يبارك إكمال مهمتي بأشياء جيدة.(١٠٩)

ملاحظات ختامية

إن **سفر نامه** هو وثيقة فريدة للمعلومات التي لا تقدر بثمن والتي توفرها حول الجماعة الإسماعيلية في فارس إبان الفترة المغولية، والتي لا تتوفر في أي مصدر آخر. إنه يوضح أنه بغض النظر عن تدمير قوتهم السياسية واستقلالهم كدولة، فإن عدداً لا بأس به من الإسماعيليين نجا وعاش في قوهستان وأجزاء أخرى من فارس. كما يوضح كتاب نزاري الوجود المستمر للتقليد القائم منذ زمن حول الدعوة الإسماعيلية عقب سقوط آلموت. ومن خلال مثال نزاري الخاص كداعية، يصبح واضحاً أن الدعوة استمرت في الوجود في بعض صورها بوظائفها المميزة والشعور بالمهمة داخل الجماعة.

ويبدو في الوقت نفسه، أن الدعوة الإسماعيلية في فترة ما بعد آلموت تلاءمت بعض طرائقها وتعبيراتها مع المناخ الديني - الثقافي السائد الذي كانت تتحكم فيه الصوفية عموماً. ومن بين الأفكار الثاقبة العديدة التي ظهرت في كتاب نزاري، هناك الارتباط الوثيق بين الإسماعيليين والصوفية التي سبق أن كانت قائمة إبان حياته وكانت ستصبح أكثر ترديداً في القرون التالية. ونجد انعكاساً واضحاً لهذا التفاعل في كل من المحتوى والأسلوب القصصي لـ **سفر نامه**، وهو ما يقدم دعماً لوجهة النظر القائلة إن ظاهرة الصوفية كانت أكثر مرونة وتعددية وبعيدة عن التجانس مما توحي به الأعمال النموذجية التي تتناول الموضوع.

وعلى الرغم من أن دراستنا لحياة نزاري قوهستاني وكتاباته اعتمدت بشكل أساسي على منظور علاقاته بالإسماعيليين وتأسست على **سفر نامه** إلى

(١٠٩) نزاري، **كليات**، ورقة ٣٨٣ أ، **سفر نامه**.

حد كبير، إلا أننا كنا قادرين مع ذلك على الإمساك بومضات من شخصية الشاعر المعقدة، باعتباره شاعراً طموحاً ذا مهارات عالية، وداعية إسماعيلياً مخلصاً ومتعمقاً في التقليد الصوفي، وناقداً اجتماعياً مسموع الكلمة. وتتوفر لنا أيضاً رؤية داخلية في التوتر القائم بين الكتابة والاضطهاد، وبين السرية والكشف، وبين الضمير والانسجام، التي تميز الكثير من أشعاره.

وهكذا، فضلاً عن قيمتها بالنسبة إلى طلاب دراسات الإسماعيلية الفارسية، فإن أعمال نزاري هي ذات أهمية أوسع مجالاً بسبب نوعياتها الأدبية والشعرية المتأصلة، والضوء الذي تلقيه على الطبيعة التطورية للصوفية وتصويرها للأحوال الاجتماعية والسياسية لفارس إبان الحقبة المغولية. لكن بما أن القسم الرئيسي من كتابات نزاري يبقى من غير تحقيق وليس في متناول العلماء إلاّ في صورته المخطوطة، فإن أهمية شعره ومساهمته في الأدب الفارسي عموماً لم يجر تقصّيها وتقييمها بشكل كامل. ولهذه الأسباب وغيرها، من المأمول أن تمهد الدراسة الحالية الطريق للمزيد من التبحّر والدراسة لهذا الشاعر الإسماعيلي الفارسي الهام.

المصادر والمراجع

Abū Firās, Shihāb al-Dīn al-Maynaqi. *Ash-Shofrya An Ismā'īlī Treatise,* ed; and tr. S. N. Makram. Beirut, 1966.

Abū Ishāq Quhistānī. *Haft bāb,* ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1959.

Ādhāt, Luṭf 'Alī Beg, *Ātashkada,* ed. Hasan Sādāt Naṣīri, Gilan, 1339/1960.

Allen, W. T., *A History of the Georgian People,* New York, 1932.

Allsen, Terry, *Mongol Imperialism: The Policies of Grand Qan Mongke in China, Russia and the Islamic Lands* 1251-1259. Berkeley C. A, 1987.

Amanat, Abbas, 'The Nuqṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism, in: Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought,* pp. 281-970.

Amir-Moezzi, Mohammad Alī. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam,* tr. D. Streight. Albany, NY, 1994.

Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamlūks: The Mamlūk-Īlkhānid War,* 1260-1281, Cambridge, 1995.

Asani, Alī S., *The Būjh Niranjan: An Ismā'īlī Mystical Poem.* Cambridge, Mass., 1991.

Ecstasy and Enlightenment: The Ismā'īlī Devotional Literature of South Asia, London, 2002,

Atkinson, James an R. Gelpke, *The Story of Layla and Majnun,* Leiden, 1977.

'Aṭṭr, Farid al-Dīn. *Manṭiq al-Ṭayr: The Conference of the Birds,* tr. C. S. Nott. London, 1954.

Aubin, Jean,'Un Canton Quhistani de l'epoque timouride', *Revue des Etudes Islamiques,* 35 (1967), pp. 185-204.

Austin, R. W. J., 'The Sophianic Feminine in the Work of Ibn 'Arabi and Rumi', in: L.

Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism,* Oxford, 1992, vol. 2, pp. 233-45.

Baiburdi, Chengiz G. 'Rukopisi Prozvedeniy Nizan', in: *Kratkie Soobsheniya Instituta Naradovo Azii,* 65 (1964), pp. 13-24.

Zhizn i tvorchestvo Nīzārī-Persidskogo Poeta. Moscow, 1966; Persian tr. M. Sadri, *Zindigi va athar-i Nīzārī.* Tehran, 1370/1991.

Baradin, Chengiz. G., 'Ḥakīm-i Nīzārī. Quhistānī, *Farhang-i Īrān Zamīn,* 6 (1337/1958), pp. 178-203.

Barthold, W., *An Historical Geography of Īrān,* tr. Svat Soucek. Princeton, NJ, 1984.

Bausani, Alessandro. 'Religion under the Mongols, in: *The Cambridge History of Īrān,* volume 5, 1968, pp. 538-49.

'Ḥurūfīyya, *EI2,* vol. 3, pp. 600-1.

Bell, Joseph N., *Love Theory in Later Hanbalite Islam,* Albany, NY, 1979.

Bertel's, Y. E., 'Introduction to Nīzārī's *Dastūr-nama,' Vostochniy Sbornik,* 1 (1926), pp. 37-104.

Bīrjandī, Mujtahid Zāda, *Nasīm-i bahārī dar aḥwāl-i Ḥakīm Nīzārī,* Mashhad, 1344/1926.

Bosworth, C. Edmund, 'The Political and Dynastic History of the Īrānian World (AD 1000-1217),' in: *The Cambridge History of Īrān,* volume 5, pp. 1-202.

The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/ 1542-3). Costa Mesa, CA, and New York, 1994.

'The Ismā'īlīs of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sītstān,' in: Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought,* pp. 221-9.

Boyle, John A., 'Dynastic and Political History of the Īl-Khāns,' in: *The Cambridge History of Īrān,* volume 5, pp. 303-421.

'The Capture of Isfahan by the Mongols,' in: *Atti del convegno internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo.* Rome, 1971, pp. 331-6.

'The Ismā'īlis and the Mongol Invasions,' in: Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture,* pp. 7-22.

Brett, Michael. *The Rise of the Fāṭimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E.,* Leiden, 2001.

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia.* Cambridge, 1928.

The Cambridge History of Īrān, volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Invasion of the Saljūqs,* ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

The Cambridge History of Īrān, volume 5, *The Saljūq and Mongol Periods,* ed. John A. Boyle, Cambridge, 1968.

Canard, Marius, 'Da'wa,' El2, vol. 3, pp. 168-70.

Fāṭimids,' *EI2,* vol. 2, pp. 850-62;

Corbin, Henry, ed. And tr., *Trilogie Ismā'eienne*. Tehran and Paris, 1961;

'Hiutiéme centenaire d'Alamut,' *Mercure de France* (Feb., 1965), pp.285-304;

Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī, Princeton, NJ, 1969;

'L'Initiation Ismāélienne ou l'ésoterisme et le Verbe,' *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41-142, repr. In his *L'Homme et son ange*. Paris, 1983, pp. 81-205;

'Nāṣir-i Khusrau and Īrānian Ismā'īlism,' in: *The Cambridge History of Īrān*, volume 4, pp. 520-42;

'The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī,' in: Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 69-98.

Cyclical Time and Ismā'īlī Gnosis, tr. R. Manheim and J. W. Morris. London, 1983;

History of Islamic Philosophy, tr. P. Sherard. London, 1993;

Dabashi, Hamid. 'The Philospher/Vizier Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Ismā'īlīs,' in: Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, pp. 231-45.

Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. London, 1999.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990;

'The Earliest Ismā'īlis', *Arabica*, 38 (1991), pp. 214-45;

'Persian Historiography of the Early Nīzārī Ismā'īlīs', *Īrān*, 30 (1992), pp. 91-7.

'A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement,' *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123-39.

The Assassin Legends: Myths of the Ismā'īlis, London, 1994.

'Dawp', *Encyclopaedia Īrānica*, vol. 7, pp. 151-3;

'Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nīzārī Ismā'īlī Movement,' in: Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, pp. 181-204.

ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*. Cambridge, 1996.

A Short History of the Ismā'īlīs: Traditions of a Muslim Community, Edinburgh, 1998;

'The Ismā'īlī Da'wa outside the Fāṭimid *Dawla*' in: Marianne Barrucand, ed., *L'Egypte Fāṭimide: son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 29-43;

'Ismā'īlī-Ṣufī Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia,' in: L. Lewisohn and D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*, Oxford, 1999, vol. 3, pp. 275-89.

Dawlatshāh b. 'Alā' al-Dawla. *Tadhkirat al-shu'arā'*, ed. E. G. Browne. London, 1901.

De Bruijn, J. T. P., 'Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī,' *El2*, vol. 5, pp. 166-7.

'Nīzārī Kuhistani', *El* 2, vol. 7, pp. 83-4.

De Meynard, C.B. *Dictionnaire Geographique, Historique et Litteraire de Perse et des Contrees Adjacentes*. Amsterdam, 1970.

Danaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak,* London, 1933.

Durri, J. 'Ba'ze ma'lumot dar borayi Nizori', *Sharqi Surkh* (1958-59), pp. 140-54.

Esmail, Aziz and Azim Nanji. 'The Ismā'īlīs in History', in: Naṣr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture,* pp. 225-65.

Fidā'ī Khurāsānī, Muhammad b. Zayn al-'Ābidīn. *Kitāb-i Hidāyat al-mu'minīn al-ṭālibīn,* ed. A.A. Semenov. Moscow, 1959.

Gardet, Louis. 'Kiyāma', *El 2,* vol. 5, pp. 235-8.

Ghālib, Muṣṭafā. *A'lam al-Ismā'īliyya.* Beirut, 1964.

The Ismā'īlīs of Syria. Beirut, 1970.

Graham, Terry. 'Abū Saīd b. Abi' L-Khayr and the School of Khurasan', in: L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism.* Oxford, 1999, vol. 1, pp. 83-135.

Ḥāfiẓ-i Abrū, 'Abd Allāh b. Lutf 'Alī. *Majma' al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafā '-i 'Alawiyya-i Maghrib va Miṣr va Nīzārīyān va rafīqān,* ed. M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1364/1985.

Haft bāb-i Bābā Sayyidna, ed. and tr. W. Ivanow in his *Two Early Ismā'īlī Treatises.* Bombay, 1933, pp. 4-44. English tr. Marshall G.S. Hodgson in his *The Order of Assassins.* The Hague, 1955, pp. 279-324.

Halm, Heinz. 'Die Sīrāt Ibn Haušab: Die ismilitische da'wa im Jemen und die Fāṭimiden, *'Die Welt des Orients,* 12 (1981), pp. 107-35.

Shiism, tr. J. Watson. Edinburgh, 1991.

'The Ismā'īlī Oath of Allegiance *('aha)* and the "Sessions of Wisdom" *(majālis al-hikma)* in Fāṭimid Times', in: Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought,* pp. 91-115.

The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fāṭimids, tr. M. Bonner. Leiden, 1996.

The Fāṭimids and their Traditions of Learning. London, 1997.

'Dawr', *El 2, Supplement,* pp. 206-7.

Hamd Allāh Mustawfī Qazwīnī. *The Geographical part of the Nuzhat al-Qulūb,* ed. And tr. G. Le Strange. Leiden and London, 1915 19.

Ta'rīkh-i guzīda, ed. 'Abd al-Husayn Navā'ī. Tehran, 1339/1960.

Hamdānī, Abbas. 'Evolution of the Organizational Structure of the Faṭimī Da'wah', *Arabian Studies,* 3 (1976), pp. 85-114.

al-Hamdānī, Husain F. 'History of the Ismā'īlī *Da'wat* and its Literature during the Last Phase of the Fāṭimid Empire', *JRAS* (1932), pp. 126-36.

'Some Unknown Ismā'īlī Authors and their Works', *JRAS* (1933), pp. 359-78.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *The History of the Assassins,* tr. O.C.

Wood. London, 1835; repr., New York, 1968.

al-Harawī, Sayf b. Muhammad. *Ta'rīkh nāma-yi Harāt,* ed. M. Zubayr al-Ṣiddīqī. Calcutta, 1944; repr. Tehran, 1973.

Ḥasan, Ḥasan I. *Ta'rīkh al-dawla al-Fāṭimiyya.* 3rd ed, Cairo, 1964.

Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Majmā' al-fuṣahā',* ed. M. Muṣaffā. Tehran, 1336-40/ 1957-61.

Hodgson, Marshall G.S. 'How did the Early Shi'a become Sectarian'? *JAOS,* 75 (1955), pp. 1-13.

The Order of Assassins. The Hague, 1955.

'The *Ismā'īlī* State' in *The Cambridge History of Īrān,* volume 5, pp. 422-82.

The Venture of Islam: Conscience and history in a World Civilization. Chicago, 1974.

'Bātiniyya', *El 2,* vol., 1, pp. 1098-100.

'Dā'ī, *El 2,* vol., 2, pp. 97-8.

Hollister, John N. *The Shi'a of India.* London, 1953.

Howorth, Henry. *History of the Mongols.* New York, 1888.

Hunsberger, Alīce C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher.* London, 2000.

Hunzai, Faquir, tr. *Shimmering Light: An Anthology of Ismā'īlī Poetry,* ed. Kutub Kassam. London, 1996.

Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī b. Muḥammad. *Al-Kāmil fi'l-ta'rīkh,* ed. C.J. Tornberg. Leiden, 1851-76, repr. Beirut, 1965-7.

Ibn al-Haytham, Abū «Abd Allāh Ja'far. *Kitāb al-Munāẓarat,* ed., and tr. W. Madelung and P.E. Walker as *The Advent of the Fāṭimids: A Contemporary Shi'i Witness.* London, 2000.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥmān. *The Muqaddimah, An Introduction to History,* tr. Franz Rosenthal. New York, 1958.

Ibn Ẓāfir Jamal al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-duwwal al-munqāṭi'a, La Section consacrée aux Fā ṭimides,* ed. A. Ferre. Cario, 1972.

Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥassan. *'Uyūn al-akhbar wa-funūn al-āthār,* vol. 4, ed. M. Ghālib, beirut, 1973.

Iqbal, 'Abbās. *Ta'rīkh-i mufaṣṣal-i Īrān.* Tehran, 1341/1962.

Isfizārī, Mu'īn al-Dīn Muḥammad. *Rawdat-i jannāt fi awṣāf-i madīnat-i Harāt,* ed. M. Kā zim Imām. Tehran, 1338/1959.

Ivanow, W 'ismailitica', in: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 8* (1922), pp. 1-76.

'Imam Ismā'īlī, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal,* NS, (1923), pp. 305-310.

'An Ismā'īlitic Work by Nasiru'd-din Tusi', *JRAS* (1931), pp. 527-64.

'An Ismā'īlī Interpretation of the Gulshani Raz', in: *JBBRAS*, NS, 8 (1932), pp. 68-78.

ed. *Two Early Ismā'īlī Treatises*. Bombay, 1933.

A Guide to Ismā'īlī Literature. London, 1933.

'A Forgotten Branch of the Ismā'īlīs', *JRAS* (1938), pp. 57-79.

Tombs of Some Persian Ismā'īlī Imams', *JBBRAS*, NS, 14 (1938), pp. 49-62.

The Organization of the Fāṭimid Propaganda', *JBBRAS*, NS, 15 (1939), pp. 1-35.

'Ismā'īlīs and Qarmatians', *JBBRAS*, NS, 16 1940), pp. 43-85.

'Early Shī'ite Movements', *JBBRAS*, NS, 17 (1941), pp. 1-23.

Ismā'īlī Tradition Concerning the Rise of the Fāṭimids. London, etc., 1942.

The Alleged Founder of Ismā'īlīsm. Bombay, 1946.

- *Brief Survey of the Evolution of Ismā'īlīsm*. leiden, 1952.

Studies in Early Pesain Ismā'īlīsm. md ed., Bombay, 1955.

Problems in Nasir-i Khusraw's Biography. Bombay, 1956.

Ibn al-Qaddāh (The Alleged Founder of Ismā'īlīsm). 2nd rev. ed., Bombay, 1957.

'Shums Tabriz of Multān', in: S.M. Abdullāh, ed., *Professor Muḥammad Shāfi Presentation volume*. Lahore, 1955, pp. 109-118.

Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismā'īlī Strongholds in Īrān. Tehran, 1960.

Ismā'īlī Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.

'Ḥakīm Nīzārī Kohistani', *Africa Ismā'īlī*, Nairobi (sep., 1969), pp. 6-7.

'Imailism and Sufism', *Ismā'īlī Bulletin*, vol. 1, no. 12 (Karachi, 1975), pp. 3-6.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London, 1979.

Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Bahāristān*, tr. Ottocar Maria Freihern. Wien, 1846.

Bahāristān-i rasā'ili Jāmī, ed. A'alā Afṣahzād et al. Tehran, 1379/2000.

Jiwa, Shainool. 'The Initial Destination of the Fāṭimid Caliphate: The Yemen or Maghrib'? *British Society for Middle Eastern Studies, Bulletin*, 13 (1986), pp. 15-26.

Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik. *Ta'rīkh-i jahān gushāy*, ed. M. Qazwīnī. Leiden-London, 1912-37. English tr. J.A. Boyle, *The History of the World-Conqueror*. Manchester, 1958.

Juzjānī, Minhāj a-Dīn 'Uthmān b. Sirāj. *Tabaqāt-i Nāṣiri, tr. H.G. Raverty, The Ṭabaḳāt-i Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881-99; repr. New Delhi, 1970.

Kāshāni, Abū 'L-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nī zārīyān*, ed. M.T. Dānishpazhūh. 2 nd ed., Tehran, 1366/1987.

Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī*

Muslim Saint, Pir Shams. Albany, NY, 1995.

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Sulṭān Husayn. *Kalām-i pīr, A Treatise on Ismāʿīlī Doctrine also (wrongly) called Haft Babi Shah Sayyid Nasir*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1935.

Kawānd Amir, Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn. *Ḥabīb al-siyar*, ed. J. Humāʾī. Tehran, 1333/1954.

Al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad. *Rāḥat al-'aql*. ed. M.K. Ḥusayn and M.M. Ḥilmī Cairo, 1953.

al-Maṣābīh fi itḥbāt al-imāma, ed. M. Ghalib. Beirut, 1969.

Kohlberg, Etan. 'Some Imāmī-Shīʿī Views on Taqiyya', *JAOS*, 95 (1975), pp. 395-402, repr. In his *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*. Aldershot 1991, article III.

Kramers, J.H. 'Ḳūhistān', *El 2*, vol. 5, pp. 354-6.

Krenkow, F. 'Ṣulayḥī', *El*, vol. 4, pp. 515-17.

Al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Uṣūl min al-kāfī*. tehran, 1388/1968.

Kurkjian, V.M. *A History of Armenia*. New York, 1958.

Lalani, Arzina R. *Early Shīʿī Tought: The Teaching of Imam Muḥammad al-Baqir*. London, 2000.

Landolt, Hermann. 'Walāya', in: M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*. New York and London, 1987, vol. 15, pp. 316-23.

Le Strange, Guy. *Lands of the Eastern Caliphate*. London, 1905, repr. 1966.

Lewis, Bernard. *The Origins of Ismāʿīlism: A Study of the Historical Background of the Fā ṭimid Caliphate*. Cambridge, 1940.

The Assassins: A Radical Sect in Islam. London, 1967.

Lewisohn, Leonard. 'Overview: Īrānin Islam and Persianate Sufism, in: L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 2. Oxford, 1999, pp. 11-43.

and David Morgan, ed. *The Heritage of Sufism*, vol. 3, Oxford, 1999. Medelung, Wilferd. 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135.

'Aspects of Ismāʿīlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in: Nasr, ed., *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 51-65, reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985, article XVII.

'Naṣīr ad-Dīn Tūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism'. In Richard G. Hovannisian, ed. *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985, pp. 85-101.

'Ismāʿīlīyya', *El 2*, vol. 4, pp. 199-206.

'al-Mahdī', *El 2*, vol. 5, pp. 1230-8.

'Manṣūr al-Yaman', *El 2*, vol. 6, pp. 438-9.

Mahjūb, Muhammad Ja'far. 'Chivalry and Early Persian Sufism', in: L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, p. 549-81.

Makarem, Sami N. *Doctrine of the Ismāʿīlīs*. Beirut, 1972.

Mar'ashī, Ẓahīr al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gīlān va Daylamistān*, ed. H.L. Rabino. Rasht, 1330/ 1912.

Massignon, Louis. 'Time in Islamic Thought', in: *Man and Time, papers from the Eranos Yearbooks*. New York, 1957, pp. 108-114.

Michon, Jean-Louis. 'The Spiritual Practices of Sufism', in: S.H. Naṣr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 265-93.

'Sacred Music and Dance in Islam', in: S.H. Nasr, ed. *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York, 1991, pp. 469-505.

Minasian, Caro O. *Shah Diz of Ismāʿīlī Fame: its Siege and Destruction*. London, 1971,

Mirkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh, *Rawdat al-ṣafā'*. Tehran, 1338-9/1960.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismāʿīlīs: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven Ct, 1985.

Morgan, David. *The Mongols*. oxford, 1986.

Mujtahid zāda, 'Alī R. *Ḥakīm Nīzārī Quhistānī*. Mashhad, 1926.

Muscati, Jawad and Khan Bahadur A.M. Moulvi. *Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad fid-Dīn al-Shirazi*. Karachi, 1966,

Nanji, Azim. *The Nīzārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

'Ismāʿīlism', in: S.H. Nasr, ed., Islamic Spirituality: Foundations London, 1987, pp. 179-98.

'Assassins', in: M. Eliade, ed., *The Encyclopaedia of Islam*. London New York, 1987, vol. 1, p. 47.

Nāṣir-i Khusraw. *Forty Poems from the Dīvān*, tr. P.L. Wilson and G.R. Aavani. Tehran, 1977.

Jāmi' al-ḥikmatayn, ed. H. Corbin and M. Mu'īn Tehran and Paris, 1953.

Khwān al-Ikhwān, ed. Y. al-Khashshāb. Cairo, 1940.

Safar-nāma, ed. M. Ghanīzāda. Berlin, 1922; ed. S.M. Dabir Siyaqi. Tehran, 1977; English tr. W.M. Thackston Jr, *Naṣer-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, Albany, NY, 1986.

Wajh-i dīn, ed. G.R. Aavani. Tehran, 1977.

Nasr, S. Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass, 1964.

Sufi Essays. London, 1972.

- *ed. Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977.

ed. *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987.

Netton, Ian R. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*. London, 1982.

Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam. Richmond, Surry, 1996.

Al-Nīsābūrī, Ahmad b. Ibrāhīm. *Istitār al-Imām*, ed. W. Ivanow in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt, 4*, Part 2 (1936), pp. 93-107, English tr. In W. Ivanow, *Ismā'īlī Traditions Concerning the Rise of the Fāṭimids*. London etc., 1942, pp. 157-83.

Niẓām al-Mulk, Abū 'Alī Ḥasan. *Siyar al-mulūk (Siyāsat-nāma)*, English tr. H. Darke, *the book of Government of Rules for Kings*. London, 1960.

Nizārī Quhistānī, Sa'd al-Dīn b. Shams al-Dīn. *Dastūr-nāma*, ed. And tr. Into Russian by E. Bertel's in *Vostochniy Sbornik*, 1 (1926), pp. 37ff.

Dīwān, ed. M. Muṣaffa. Tehran, 1371-73/1992-4.

Kulliyyāt. MS, The Institute of Oriental Studies, St. Petersburg.

Al-Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. *Asas al-ta'wīl, ed. 'Ā. Tāmir. Beirut*, 1960.

Da'āim al-Islām, ed. A.A.A. Fyzee. Cairo, 1951-61. Partial English tr., A.A.A. Fyzee, *The Book of Faith*. Bombay, 1974.

Iftitaḥ al-da'wa, ed. Farhat Dachraoui. Tunis, 1975.

Sharḥ al-akhbār, ed. S.M. al-Ḥusayni al-Jalālī. Qumm, 1409-12/1988-92. partial English tr. in: W. Ivanow, 'Early Shi'ite Movements', *JBBRAS*, NS, 17 (1941), pp. 1-23.

Nurbakhash, Jawad. *Sufi Symbolism*. London, 1986.

Petrushevsky, I.P. 'The Socio-Economic Conditions in Iran under the ỊlKhāns', in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 483-537.

Poonawala, Ismā'īlī K. *Biobibliograohi of Ismā'īlī Literature*. Malibu, CA, 1977.

Pourjavady, Nasrollah and P.L. Wilson. 'Ismā'īlī and Ni'matullāhīs', *Studia Islamica*, 41 (1975), pp. 113-35.

Rabino, Hyacinth L. 'Rulers of Gilan', *JRAS* (1920), pp. 277-96.

Rahman, F. *Islam*. New York, 1963.

Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. *Jāmi' al-tawārīkh*, ed. A.A. Alīzade. Baku, 1957.

Jāmi' al-tawārīkh: qismat-i Ismā'īlīyan va Fāṭmiyān va Nizāriyān va dā'īyān va rafīqan, ed. M.T. Dānishpazhūh and M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1338/1959.

Rāzī, Amīn Aḥmad. *Haft iqlīm,* ed. Javād Fāḍil. Tehran, n.d.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1968.

Rypka, Jan. 'Poets and Prose Writers of the Late Saljūq and Mongol Periods', in *The Cambridge History of Iran,* Volume 5, pp. 550-625.

History of Iranian Literature, ed. Karl Jahn. Dordrecht, 1968.

Sachedina, A.A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany, NY, 1981.

Saunders, J.J. *The history of the Mongol Conquests*. London, 1977.

Savory, R.M. 'Khoi Khūy', *El 2,* vol. 5, pp. 28-29.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, 1975.

'Aspects of Mystical Thought in Islam', in Yvonne Yazbeck Ḥaddad, et. al., *The Islamic Impact*. Syracuse, NY, 1984.

Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Dīvān. Rev. ed., London, 2001.

Seltzar, Leon, ed. *The columbia Gazetteer of the World.* New York, 1952.

Shackle, Christopher and Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.

al-Shahrastānī, Abū 'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa'l-niḥal,* ed. A. Fahmi Muḥammad. Cairo, 1948; partial English tr. A.K. Kazi and J.G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*. London, 1984.

Al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Ithbāt al-mūbū-āt,* ed. 'Ạ. Tāmir. Beirut, 1966.

Kashf al-maḥjūb, ed. H. Corbin. Tehran and Paris, 1949; partial English tr. H. Landolt, *Unveiling the Hidden,* In S.H. Nasr and M. Aminrazavi, ed. *An Anthology of Philosophy in Persia*. Oxford, 2001, vol. 2, pp. 60-124.

Kitāb al-Iftikhar, ed. M. Ghalib. Beirut, 1980.

Kitāb al-Yanabi', ed. and French tr. H. Corbin in his *Trilogie Ismaelienne*. Tehran and Paris, 1961, text pp. 1-97, translation pp. 1-127. English tr. paul E. Walker as *The Book of Wellsprings* in his *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, pp. 37-111.

Tuhfat al-Mustajībīn, in *Khams rasā'il al-Ismā'īliyya*. ed. 'Ā. Tāmir. Salamiyya, 1956, pp. 145-56.

Soivestre de Sacy, Antoine Isaac. 'Memoire sur la dynastie des Assassins', *Memoires de l'Institut Royal de France,* 4 (1818), pp. 1-84; English tr. 'Memoir on the Dynasty of the Assassins', in Daftary, *The Assassin Legends,* PP. 136-88.

Sobhani, Ayatollah Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices,* tr. And ed. Reza Shah-Kazemi. London, 2001.

Sprenger, A. *A Catalogue of the Persian Manuscripts of the King of Oudh*. Calcutta, 1854.

Stark, Freya, *The Valleys of the Assassins*. London, 1934.

Stern, Samuel M. 'Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind', *Islamic Culture,* 23 (1949), pp. 298-307, reprinted in his *Studies,* pp. 177-188.

'The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir *(Al-Ḥidāya al-Āmiriyyal)* its date and its purpose', *JRAS* (1950), pp. 20-31.

'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 23 (1960), pp. 59-60, reprinted in his *studies,* pp. 189-233.

'Cairo as a Centre of the Ismā'īlī Movement', *Colloque international sur l'histoire du Caire.* Cairo, 1972, pp. 437-50, reprinted in his *Studies,* PP. 234-56.

Studies in Early Ismā'īlism. Jerusalem and Lieden, 1983.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, III., 1952.

Strothmann, R. And M. Djebli. 'Takiyya', *El 2,* vol. 10, pp. 134-36.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Shī'ītr Islam,* ed. And te. S.H. Nasr. London, 1975.

Tāmir, 'Ārif. 'Furū' al-shajara al-Ismā'īlīyya al-Imamiyya', *al-Mashriq,* 51 (1957), pp. 581-612.

Al-Imāma fi'l-Islām. Beirut, 1964.

Ta'rīkh-i Sīstān, ed. M.T. Bahār. Tehran, 1314/1935; Enflish tr. M. Gold. Rome, 1976.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.

al-Ṭūsī, Nāṣīr al-Dīn Muḥammad. *Rawdat al-taslīm, yātaṣawwurāt,* ed. And tr. W. Ivanow. Leiden, 1950; French tr. C. Jambet, *La Convocation d'Alamût: Somme de philosophie Ismaélienne*. Lagrasse, 1996.

Soya wa sulūk, ed. Tr. J. Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998.

Walker, Paul E. 'An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation', *Ohio Journal of Religious Studies,* 3 (1975), pp. 29-35.

'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *International Journal of middle East Studies,* 9 (1978), pp. 355-66.

Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Cambridge, 1993.

'The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥakīm', *Journal of the American Center in Egypt,* 30 (1993), pp. 161-82.

Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary. London, 1996.

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥakīm. London, 1999.

Waṣṣaf, 'Abd Allah b. Faḍl Allah. *Ta'rīkh-i Waṣṣāf,* ed. 'A. Āyatī. Tehran, n.d.

Willey, Peter, *The Castles of the Assassins*. London, 1963.

Woods, J.E. 'A Note on the Mongol Capture of Isfahan', *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977) pp. 49-51.

Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allah. *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld. Leopzig, 1866-73.

Yarshater, Ehsan. 'Wine-Drinking in Persian Poetry', *Studia Islamica*, 27 (1960), pp. 43-53.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات